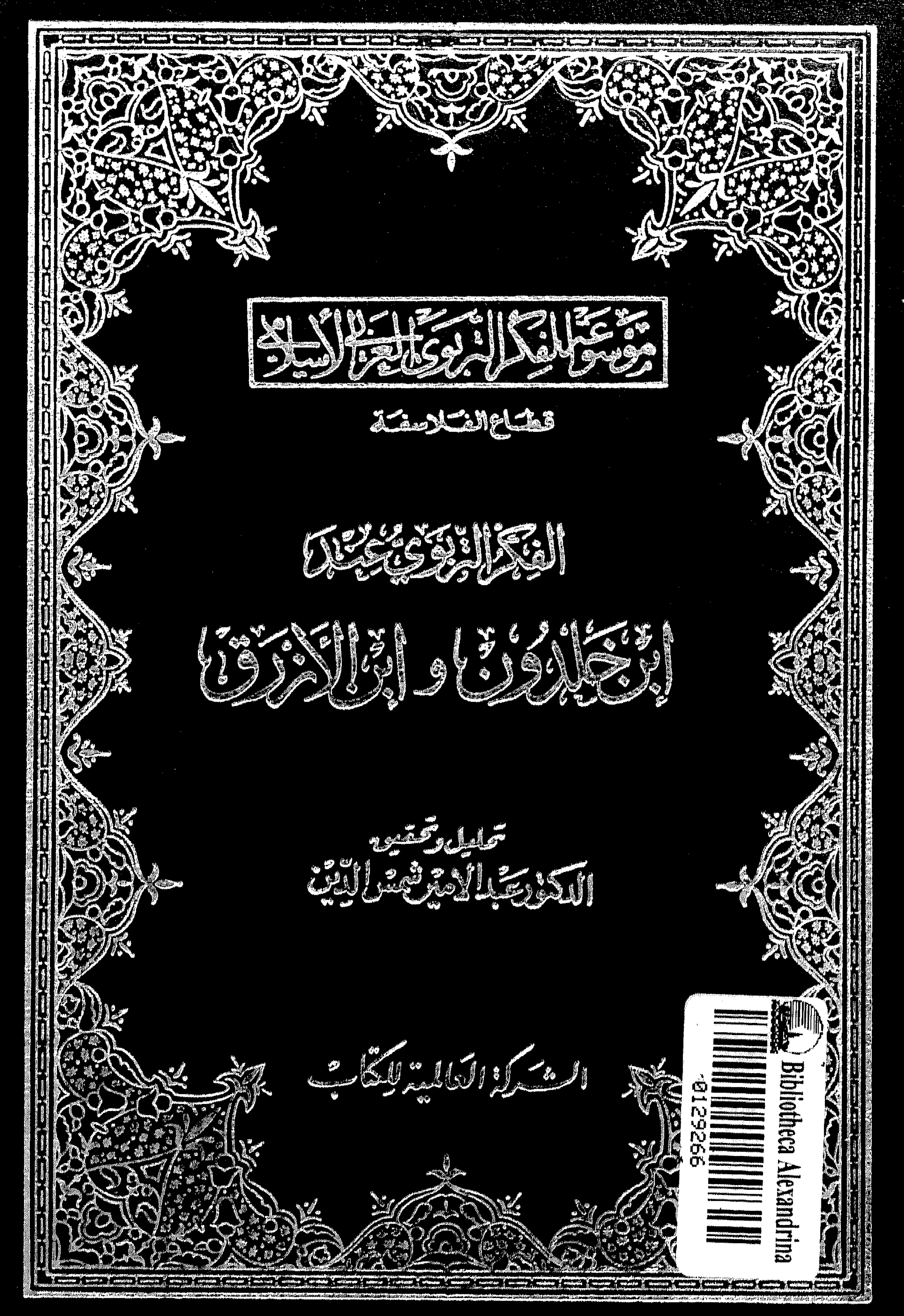

موسوعة الفكر التربوي العربي الإسلامي
قطاع الفلاسفة
الفكر التربوي عند
ابن خلدون و ابن الأزرق
تحليل وتحقيق
الدكتور عبد الأمير شمس الدين
الشركة العالمية للكتاب
Bibliotheca Alexandrina


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)





الفكر التربوي عند

ابن خلدون و ابن الأزرق



موسوعة التربية والتعليم الإسلامية
قطاع الفلاسفة

الفكر التربوي عند
ابن خلدون و ابن الأزرق

دراسة وتحليل
الدكتور عبد الامير ز. شمس الدين

الشركة العالمية للكتاب ش م ل
مكتبة المدرسة - دار الكتاب العالمي



الشركة العالمية للكتاب ش.م.ل.
طباعة - نشر - توزيع

مكتبة المدرسة
دار الكتاب العالمي
الدار الافريقية العربية

الادارة العامة
الصنائع - مقابل الاذاعة اللبنانية
هاتف ٣٤٩٠٥٥-٣٤٩٣٧٠ - ص.ب ٣١٧٦
تلكس LE ٢٢٨٦٥ - برقياً: كتالبان
بيروت - لبنان

المستودعات
هاتف ٣٥١٤٣٣



الطبعة الأولى ١٩٩١

الفن التربوي

الشركة العالمية للكتاب

د. عبد الأمير شمس الدين
دكتوراه دولة في فلسفة التربية
أستاذ في الجامعة اللبنانية

عبد الحميد فايد
أستاذ التربية وأصول التدريس
في جامعة بيروت العربية

الكتاب الأول

ابن خلدون .
عالم ومفكر وفيلسوف

ابن الأزرق
متمثل لابن خلدون



القسم الأول

محتويات القسم الأول



تقديـم

ابن خلدون شخصية فذّة في عالم الفكر. لقد ترك تراثاً وأثراً في مجالات شتى؛ ولا يزال يمدُّ الكتّاب والدارسين بمعين لا ينضب لدراساتهم ولأفكارهم في جوانب مختلفة:

ـ فمنهم من قـدَّمه كعـالم واضع الأسس المـوضوعيـة لعلمي التـاريـخ والاجتماع.

ـ ومنهم من قدَّمه كمؤرخ دوَّن الحقائق التاريخية لمجتمع وعصر معيَّنين.

ـ ومنهم من قـدَّمه كفيلسـوف؛ بنظرتـه الشمـوليـة، وبتفسيـره للظواهـر الحضارية والتاريخية.

ـ ومنهم من قـدَّمه كعـالم في الاقتصاد، بآرائه ونـظرياتـه الاقتصاديـة والمعيشية.

ـ ومنهم من قدمه صاحب اراء فقهية واجتهادات في الشريعة والملَّة.

ـ ومنهم من قدمه كمتصوف، لسلوكه الصـوفي في الحقبة الأخيـرة من حياته، لما قدمه للصوفية والمتصوفة من مسالك وتحليلات.

وهكذا لم يبق مجال من مجالات الفكر، إلّا وكان لابن خلدون منه نصيب وموقف. ولا يعني هذا ان ابن خلدون قد استُنْفِد وأن معينه قد نضب. فلا يزال الباحثون يجدون عند هذا المفكر، الكثير والجديد.

بقي ابن خلدون المربي... لا شك أنه صاحب فكـر بمنتهى الشمول والإحاطة.

إن عطاءً بهذه الغزارة وهذا التنوّع لا يمكن ان يضنَّ على التربية بقسط من

عطائه، وبلفتة منه، لما لهذا القطاع(التربية) من قيمة وأثر لم يخفيا على أمثال ابن خلدون.

وإن كانت بعض كتب «التربية الاسلامية» قد قدمت هذا المفكر، مع من قدمته من المربين المسلمين، كمصدر لبعض الآراء التعليمية، والمواقف التربوية، فإن أحداً لم يقدمه لنا كصاحب فكر تربوي، ونظرية تربوية متكاملة لها خلفيتها الفلسفية، ومنهجيتها وأغراضها.

الفصل الأول

ابن خلدون
نشأته ـ مسيرة حياته[1]

هو عبد الرحمن بن الحسن بن خلدون، ولد في تونس عام ٧٣٢ هـ/١٣٣٢ م. ويرجع نسبه إلى حضرموت من عرب اليمن إلى أوائل بني حُجر. رُبِّي في حجر والده وتعلَّم القرآن عليه؛ ومن ثمة على إمام القرآن في المغرب الشيخ أبي عبد الله محمد بن سعد الأنصاري.

منذ نشأته الأولى انكبَّ على تحصيل العلم، كما يذكر لنا في تدوين سيرته الذاتية: «لم أزل منذ نشأت وناهزت مُكباً على تحصيل العلم حريصاً على اقتناء الفضائل متنقلاً بين دروس العلم وحلقاته». إلى أن كان الطاعون الجارف عام ٧٤٩ هـ الذي ذهب بالأعيان والصدور وجميع المشيخة ومنهم أبواه.

ولم يبلغ عالِمُنا هذه المرحلة من العمر إلا وكان قد قطع شوطاً بعيداً في تحصيل العلوم الدينية وغير الدينية، فقد حفظ القرآن على القراءات السبع،

(١) هذا الفصل مستخلص مما كتبه ابن خلدون نفسه عن حياته، وكان قد ختم الجزء الأخير من تاريخه بفصل تحت عنوان التعريف بابن خلدون مؤلف هذا الكتاب ورحلته شرقاً وغرباً. نشره محمد بن تاويت الطنجي، القاهرة، ١٩٥١، لجنة التأليف والترجمة والنشر. ونحن أخذنا بطبعة بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٨، جـ٧، ص. ٧٩٥ - ١٢٢٤.

واطلع على كتب الفقهاء[1]. كما أنه قد تعلم صناعة العربية على والده وعلى أئمة النحو آنذاك[2].

أما الفقه والحديث والعلوم العقلية فقد أخذها من مصادرها وعن أئمة عصره في تلك العلوم[3]. وهكذا لم يبلغ السابعة عشرة من عمره إلا وكان قد نال إجازته الأولى والثانية في الحديث والفقه وألمَّ بكتبهما، وخاصة كتب الفقه المالكي. أما في مجال العلوم العقلية والفنون الحكمية فقد حذق وبرَّز بهما بشهادة أستاذه.

بنفس القدر الذي كان ابن خلدون يسطع نجمه في التحصيل وفي حلقات الدرس وعند أئمة العلم، كانت خبراته. ودرايته بشؤون الحكم والمجتمع تنمو وتتزايد. فتفتحت عيناه على المناصب السلطانية ودواوين الأمراء ومجالسهم، والعلماء الذين كانوا يغشونها وما ينالهم من حظوة وعطاءات. وبالرغم مما كان يشوب هذه الحياة من منافسة ودسائس ووشايات، أصر ابن خلدون على ركوب مركبها وخوض غمارها غير آبه بأخطارها ومزالقها.

حياته السياسية، بدأت باستدعائه من قبل الوزير محمد بن تافركين وزير أبي إسحاق في تونس لكتابه «العلامة» عن السلطان المذكور، ولم يطُل به المقام في ديوان (المستبد) سلطان تونس وكانت أول خبراته في شؤون السياسة والدواوين.

---

(١) نظم قصيدة لامية في القرآن، وقصيدة رائية في الرسم، وقرأ كتاب التقصّي لأحاديث الموطأ لابن عبد البر. وكتاب التسهيل لابن مالك، وكتاب مختصر الفقه المالكي.

(٢) يذكر من أساتذته في العربية: الشيخ أبو عبد الله بن العربي الحصايري، وأبو عبد الله محمد بن الشواس الزرزالي، وأبو العباس أحمد بن القصَّار، وأبو عبد الله محمد بن بحر.

(٣) ويذكر من أساتذته في الفقه والحديث: إمام المحدِّثين شمس الدين أبي عبد الله بن جابر بن سلطان القيسي ـ ونال منه إجازته الأولى في الفقه، وأبو عبد الله الجياني. وأبو القاسم محمد بن القصير شيخ الفتيا في المغرب، وأبو عبد الله محمد سليمان السطّي. وأبو محمد بن عبد المهيمن الحضرمي.

في عام ٧٥٥ هـ فرّ من تونس إلى فاس إثر انهزام أبي إسحاق أمام جيش قسنطينة ولم يعد إليها إلا بعد ربع قرن من الزمن.

أمضى في فاس ثمانية أعوام (٧٥٥ - ١٣٥٤/٧٦٣ - ١٣٦٣ م) حرص خلالها على مخالطة رجال الفكر وممارسة الخطابة والشعر إلى جانب السياسة. ثم انتقل من فاس إلى تلمسان فوفد على سلطانها أبي عنان ابن السلطان أبي الحسن - فأكرمه هذا وأحسن إليه وضمّه إلى مجلسه ومرافقته في الصلاة؛ وما زال يزداد منه قرباً كل يوم، حتى أصبح كاتبه الخاص.

وكأن ابن خلدون لم يلقَ عند أبي عنان ما كانت تنزع إليه نفسه وتطمح إليه؛ لذلك نجده يبني سراً علاقة مع أمير (بجاية)، بالرغم من إدراكه للنتائج المترتبة على هذا السلوك الذي كان الأمراء والسلاطين يأبونه ولا يتسامحون به. فكان أن أودع السجن عام (٧٥٧ هـ) مع أمير بجاية، لمدة سنتين رغم محاولاته مع السلطان (أبي عنان) للصفح والعفو عنه، بتوسط الأصدقاء حيناً وبقصائد المديح والاستعطاف حيناً آخر. ومنها إحدى قصائده:

على أي حالٍ لليالي أُعاتب   وأيُّ صروف للزمان أغالب

لم يَخْفَ على ابن خلدون أن مركب السياسة سيعرضه باستمرار ليس إلى السجن فحسب، بل إلى ما هو أسوأ كالنفي والخوف والفرار؛ ولكن جاه السلطة ومذاقها كانا يشدانه دوماً للعمل السياسي هذا، دون أن يهمل ميله للعلم وسبْر أغواره. ودائماً كان الميل للسياسة والرئاسة هو الأغلب خاصة في عنفوان الشباب حيث يقول: «وكنت أسمو بطغيان الشباب إلى أرفع ما كنت فيه».

وما يلبث أن يخرج من السجن، حتى يجدّ في البحث من جديد عن المراكز في الدواوين وبلاط الحكام؛ فيعود إلى التقرّب من السلطان أبي عنان ويَلقى عنده الحظوة والتكريم (استعمله في كتابة سره والرسل له). واستمر في بلاط السلطان في عهد الوزير (عمر بن عبد الله) صديقه القديم إذ كانت تربط بينهما مودة وإلفة، مما ألّب عليهما السلطان فاعتُقِل الوزير عمر، وابتعد ابن خلدون عن بلاط السلطان واعتزله.

في هذه المرحلة بدأت نفسه تراوده في العودة إلى أفريقيا (تونس)، في وقت كان فيه العلم يستهويه والشعر يراوده ويستدعيه. وهكذا كان شأنه دائماً إذا استقر في الديوان وفي بلاط السلطان يعطي كل ما عنده للسياسة ومتطلباتها، ومتى فشل وأُقصي يكون العلم ملجأه وعزاءه.

وكشأنه في كل مرة يشعر بها بالجفاء من سلطان أو أمير، يستأذن بالرحيل إلى سلطان أو أمير آخر: هذه المرة نجد السلطان (أبو سالم) يمانع في رحيله مخافة انضمامه إلى بلاط خصومه ومناوئيه في تلمسان[1]. فيستعين ابن خلدون على السلطان بوزيره (مسعود بن رَحُّو) ورافعاً إليه قصيدة مهنئه بعيد الفطر، مطلعها:

هنيئاً بصوم لا عداه قبول   وبُشرى بعيدٍ أنت فيه مُنيلُ

. . . ويوافق السلطان على رحيله شرط أن لا يذهب إلى تلمسان.

يختار ابن خلدون (الأندلس) في عام (٧٧٤ هـ)، لما يربطه بأميرها (أبي عبد الله الأحمر) من علاقة طيبة ويلاقي منه ومن وزيره (لسان الدين بن الخطيب) كل ترحيب وتكريم حتى قيل أن السلطان اهتز لقدومه آنذاك، إذ أوكل إليه القيام بمهام الوزير وقضاء حاجاته بالدولة. كما كلفه السلطان مهمة الصلح بينه وبين أمير قشتالة وسجّل نجاحاً بمهمته تلك[2] حيث حاول هذا الأخير استمالته والاحتفاظ به عنده فأحاطه بالحفاوة. فاعتذر ابن خلدون وقَبِل عذره؛ فودّعه بقصيدة حاملاً الهدايا له وللسلطان ابن الأحمر

لعل ذلك دون ما كان يستهوي ابن خلدون وليس ما يحقق له الطموحات التي كان يرنو إليها أو المراكز التي تُشبع نهمه للرئاسة؛ ونردد معه قول المتنبي الذي كان قد قرأ شعره وأعجب به في قوله:

وإذا كانت النفوس كباراً   تَعِبَتْ في مرادها الأجسام

---

(١) كان على تلمسان في ذلك الوقت بنو عبد الواد من الحفصيين، الذين كانوا على نزاع وخصومة مستمرة مع المرينيين.

(٢) الأمير بُتْرُه بن الهشنة بن أذمونش وكان ابن خلدون يلقبه بالطاغية.

بالرغم من الحفاوة والمغريات التي قدَّمها له أمير قشتالة، نجده يصرُّ على الذهاب إلى ابن الأحمر، وازداد حنينه إلى الأهل بعد أن تركهم في قسَّنطينة عند أخوالهم، فيرسل الوزير ابن الخطيب في استقدامهم إليه.

حتى مع الوزير (ابن الخطيب) الذي كان يكنّ له كل مودة واحترام، لم يطل المقام معه. فيذكر لنا بأن الوشاية والتحاسد والغيرة تستيقظ لتعمل عملها بينهما - هذا شأن أهل البلاط - (إذ خيّلوا للوزير ابن الخطيب من ملابستي السلطان واشتماله علي، وحركوا له جواد الغيرة فتنكّر، وشممت منه رائحة الانقباض مع استبداده بالدولة والتحكم في سائر أحوالها)[1]. مما دعاه للاستئذان من السلطان ابن الأحمر مؤثراً المحافظة على حسن العلاقة مع ابن الخطيب.

في هذه الفترة كان أمير بجّاية (عبد الله من بني واد) قد استدعاه إليه في بجّاية لقي ابن خلدون ما كانت تنزع إليه نفسه باستمرار، فيقول: «احتفل السلطان صاحب بجّاية لقدومي وأركب أهل دولته للقائي وتهافت أهل البلد عليَّ من كل أوْب يمسحون أعطافي ويقبلون يدي وكان يوماً مشهوداً»[2]. وتسلم (حجابة) السلطان، والحجابة كما يذكر لنا هي الاستقلال بالسلطان، والوساطة بين السلطان والرعية. وبالإضافة لهذه المهام، تولى أيضاً في (بجّاية) شؤون الخطابة والتدريس في جامع القصبة (عاكفاً بعد انصرافي من تدبير الملك غدوة، إلى تدريس العلم أثناء النهار في جامع القصبة، لا أنفك عن ذلك).

وكعادته، كانت الأحداث وتقلباتها دوماً له بالمرصاد. لم يمض عليه عام كامل في هذه الحال حيث تحقق له بعض مما كان يستهويه، إلا وتقع الفتنة، وثمة الحرب بين سلطان (بجاية) ابن الأحمر وابن عمه أبي العباس سلطان (قسّنطينة)؛ وانتهت هذه الحرب بانهزام السلطان ابن الأحمر وفراره مستعيناً بابن خلدون في جمع الأموال له والتجوال على القبائل من البربر لكسب التأييد له. ذهبت هذه المحاولات أدراج الرياح، وانتهت الحرب بينهما بمقتل سلطان

(١) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، جـ ٧، بيروت دار الكتاب اللبناني، ص. ٨٨٨.
(٢) المرجع نفسه، ص. ٨٩٧.

بجاية، وهروب ابن خلدون إلى (أبي العباس) عارضاً عليه مساعدته. وبالفعل يستعين هذا به للاستيلاء على بجّاية، فيحقق ابن خلدون عنده التكريم ويثبته في موقعه الذي كان له مع أمير بجّاية.

وفي بجّاية تعود الدسائس والوشايات من جديد لتنتزع من إبن خلدون استقراره وأمانه، فيستأذن من أبي العباس مغادراً (بجاية) ليتنقل بين القبائل فترة من الزمن تحقق له بها دراسة أحوال القبائل عن قرب، كما أعطته فرصة قيّمة للمقارنة بين البدو والحضر. ويستقر بعدها في تلمسان عند صاحبها (أبو حمو بن زيّان) على أثرِ رسالة وصلته منه يطلبه بها ليقوم بحجابته وعلامته.

في هذه المرحلة نجد نفس ابن خلدون تنزع إلى الراحة والسكينة والتفرغ للعلم، بعد الذي عانته وكابدته نتيجة العمل في الدواوين والبلاط، ومن الدس والوشاية والحسد. إذ نجده يؤثر (التفرغ للعلم والتدريس بعد أن قبل السلطان أبو حمو بذلك).

ولكن هيهات أن يتحقق له ما أراد، وهو الذي طبقت شهرته الآفاق، وتنازعه الأمراء والسلاطين والوزراء، وتذوقت نفسه حلاوة السلطة! هيهات أن يهدأ له بال أو يستقر في مكان.

تعاقبت الأحداث بسرعة، ويستأذن ابن خلدون أبا حمو ليعود إلى الأندلس. فيتعرض في الطريق لمحاولة سلب من قبل جنود السلطان عبد العزيز (صاحب المغرب الأقصى) ويحمله الجند إلى السلطان فيعنفه على مفارقة ديارهم، ويطلب مساعدته على فتح بجاية. فيستجيب ابن خلدون لرغبته أملاً في استرضائه، وإعفائه من العمل في ديوانه؛ فيستقر في مسكره بعد أن نفّذ بعض المهام التي أوكلت إليه[1].

في مسكره، بين القبائل الذين احتفوا به، أقام في قلعة (ابن سلامة) وكان عام ٧٧٦ هـ حيث بلغ الثانية والأربعين من العمر. هناك بدأ انتاجه الفكري

(١) استعان به السلطان عبد العزيز في توطيد أمره في بلاد (رياح)، كما كلفه بالمسير لإلقاء القبض على ابن زيّان.

والعلمي، بعيداً عن مشاغل السياسة ومزالقها وبعد تلك المسيرة الطويلة، التي كان فيها متأرجحاً بين النجاح والفشل، بين حلاوة السلطان ومرارته، بين السجن والنفي. لقد تكونت لديه ثروة من الخبرات والتجارب كانت بمثابة النبع الغزير الذي استمد منه الآراء والنظريات في بناء الصرح التاريخي والعلمي الذي خلّفه لنا فيما بعد.

في قلعة ابن سلامة بدأ كتابة «المقدمة» في التاريخ، فيقول: (اقمت بها متخلياً عن الشواغل كلها، وشرعت بتأليف هذا الكتاب وأنا مقيم بها، وأكملت المقدمة منه على النحو الغريب الذي اهتديت إليه في تلك الخلوة)[1].

ونظراً لحاجته إلى بعض المراجع التي لا تتوفر إلا في المدن، فإننا نلقاه يتقدم بطلب من أمير تونس بالسماح له بالعودة إليها. فيستجيب سلطان تونس لطلبه. ويعود الى مسقط رأسه بعد انقطاع دام ربع قرن من الزمن. وفي تونس قوبل ابن خلدون بكل حفاوة وتكريم، فأكبّ على القراءة والكتابة لإتمام كتابه الذي استغرق أربع سنوات.

وما أن انتهى منه حتى أهدى نسخة منه إلى أمير تونس، مما زاده حفاوة وتقرُّباً عند هذا الأمير. ويعود مرة أخرى إلى غمار الدسائس والوشايات، وقد كلّت نفسه هذه الأجواء وسئمت من حياة السياسة في بلاط الأمراء والسلاطين، فما كان منه إلا أن استأذن السلطان ليسمح له بأداء فريضة الحج. ونجده بدلاً من أن يتجه إلى مكّة يتوجه الى الاسكندرية(١٣٨٢م) ومنها الى أسرته؛ ولكن الأقدار حالت دون أن يلتقي بها، حيث هبّت عاصفة على المركب الذي كان ينقلها فيغرق المركب بمن فيه.

في مصر[2] نجده يتولى إلى جانب التدريس في الأزهر أمر القضاء مرات عديدة كما أوكل إليه منصب قاضي قضاة المالكية. ولكون هذا المنصب يقع في

---

(١) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، ص. ٨٩٩.

(٢) كان حاكم مصر آنذاك الأمير برقوق المملوكي. واشترك ابن خلدون في إحدى المؤامرات التي أدت إلى خلعه عن عرشه. وتتغير الظروف ليعود برقوق إلى الحكم =

دائرة التأثيرات السياسية، نجد ابن خلدون يتعرض للعزل والعودة إليه أكثر من أربع مرات.

ومن مصر قام برحلاته[1] المشهورة إلى الحجاز عام ٧٨٩ هـ/١٣٨٧ م. وإلى القدس عام ٨٠٢ هـ/ ١٣٩٩ م؛ وإلى دمشق عام ٨٠٣هـ/١٤٠٠ م وهو الوقت الذي كان تيمورلنك يستعد للاستيلاء على بلاد الشام[2]. وكانت تلك هي الرحلة الأخيرة في مسيرة ابن خلدون ومغامراته السياسية. ويتعرض في الطريق لحادثة فيسلب هو ورفاقه حتى ثيابهم، ويعود بعدها ليستقر في القاهرة إلى حين وفاته عام ٨٠٨هـ/١٤٠٦ م. ويدفن في إحدى مقابر الصوفية. وفي مصر يشارك في الحياة العامة للمجتمع المصري ببعديها الفكري والسياسي. في الجانب الفكري كان يحاول أن يضع الجُسور بين الفكر بالمشرق والفكر في المغرب كما شارك في مناظرات وآراء دينية (التصوف)[3] كانت مطروحة في حينه.

لا بد من كلمة أخيرة عن هذه الشخصية الفذّة التي عاشت عصرها ومجتمعها فتأثرت به وأثرت فيه فشغلت سلاطين المشرق والمغرب ما يزيد عن نصف قرن من الزمن، نجدهم يتنافسون على كسب ودّها والحظوة بها. لا بد أن لها خواصها وميزاتها، مما جعلها على هذه الدرجة من الأهمية أثناء حياتها، وعلى هذا القدر من القيمة والأثر بعد وفاتها.

= ويعرف بما أقدم عليه ابن خلدون مما دعاه لكتابة قصيدة إلى برقوق يطلب منه الصفح والعفو.

(١) عن تفاصيل هذه الرحلات انظر: ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، جـ٧، ص ١٠٥٨ - ١٢٢٤.

(٢) انظر محمد عبد الله عنان، ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري ص ١٥٢ - ٢٣١.
وعن رحلة إلى الشام يذكر لنا بأنه كُلِّف من قبل قادة الفكر في دمشق بالتفاوض مع تيمورلنك من أجل حفظ المدينة وأهلها ولكنه فشل وعاد هرباً مع بعض أصحابه إلى مصر بعد اجتياح تيمورلنك لها.

(٣) بحوث كتبها ابن خلدون للإجابة على أسئلة الصوفية آنذاك، نشره محمد بن تاويت الطنجي، القاهرة، عام ١٩٥١ م، ونشره بعد ذلك بوقت قصير الأب اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي، وقد أسماه (شفاء السائل لتهذيب المسائل)، القاهرة، ١٩٥٨.

ومن خلال مسيرة حياته كما دوَّنها هو بنفسه، نستشف ميله الجارف للشهرة عن طريق تولي المناصب والأمور الجسام، ولا يتحقق له هذا إلا في ركوب مركب السياسة والعمل بها. ويتطلب هذا بدوره الصبر والثبات وطول الأناة والمثابرة والميل للمغامرة والهمة العالية. هي كلها صفات وخصائص إيجابية توفرت عند ابن خلدون، ووظفها جميعها من أجل الوصول. فكانت السياسة بما فيها من مزالق ومخاطر ومغامرات المركب الذي اختاره لتحقيق ذاته؛ وهذا المنزلق الخطر الذي اختاره جعله يلجأ أحياناً إلى مسالك ومواقف ظروفها الموضوعية تستلزم منه بعض الصفات والخصائص السلبية كالمديح والتوسل، والتآمر وتأليب الآخرين، والعداء والموالاة، والمشاركة في الدسائس والوشايات مما رأيناه من نتائج وعواقب على مسيرة حياته. حتى نكاد لا نرى إنتاجه الفكري الفذ إلا في وقت متأخر من حياته، وخلال فترة قصيرة ومحددة لم تتجاوز السنوات. هذا باستثناء بعض قصائد المديح ورسائل الاستعطاف من هذا الإنتاج، وبالرغم من هذا كله لقد سبق ابن خلدون في إنتاجه هذا، العصور والأزمان، واستوعب ماضي المجتمعات البشرية وحاضرها وتعداها للمستقبل.

وما أدرانا لعل هذا الصرح العلمي والأثر القيم الذي خلَّفه للبشرية جمعاء كان بحاجة إلى مثل هذه المسيرة وتلك الخبرات بل المعاناة، فكان الرجل السياسي والعالِم والفيلسوف: كما سنجده أيضاً المربي لأجيال بل لشعوب وأمم، من خلال ما تبنى أو استفاد من آراء ونظريات في التاريخ والعلم والفلسفة. ومن خلال هذه السيرة والمسيرة تكونت شخصية ابن خلدون، صاحب النظريات التاريخية والاجتماعية. ونحن في هذا البحث سنحاول أن نلقي الضوء على الجانب الآخر من فكر هذا العلامة أي الجانب التربوي حيث هو بدوره محصلة لتلك السيرة والمسيرة.



الفصـــل الثـانــي

تكوينه الفكري وقيمته العلمية

. . . .وإن كان غرضنا المباشر في الفصل السابق لم يتعدَّ الوقوف على سيرة حياة هذا النابغة مستجلين تكوينه الفكري والاجتماعي من خلال ما ذكره هو نفسه عن (حياته ورحلته شرقاً وغرباً). في نفس الوقت الذي كنا نتتبع حياته وسيرته الذاتية كنا نقرأ تاريخاً بكامله لمجتمع بل لمجتمعات خلال حقبة غير قصيرة تمتد من **تاريخ ولادة هذا العالم (٧٣٢هـ/١٣٣٢م) حتى وفاته** (٨٠٨هـ/١٤٠٦م)؛ تاريخ للمشرق والمغرب من بلاد الإسلام على مدار قرن من الزمن تقريباً (الثامن للهجرة الثالث عشر للميلاد) وكأن تلك البقاع من الأرض التي تنقَّل بينها وسيرة حياته صنوان لا يفترقان، كل منهما يتمم الآخر، هل هي الحقيقة أم هو شاء لها أن تكون كذلك؟ حقبة عاشها بأوسع معاني الكلمة، فأثَّر وتأثر، في خضم من الأحداث ليس له قرار. وفي عصر حفل بالتطورات، تفاعلت حضارات ونمت ثقافات وزالت أمم لتحل محلها أمم أخرى. فكان ما كان من إنتاجه الفكري، وما تركه من أثر كان ولا يزال مدار بحث العلماء والمفكرين إلى أي عالم انتموا، وإلى أي قطاع انشدّوا.

ونعود لنتناول الآن الأثر العلمي والفكري الذي تركه هذا العالم الفذ في الأمم والشعوب بما خلَّفه من آثار وما تركه من آراء ونظريات.

. . .وإن كان كتابه (العِبَر وديوان المبتدأ والخبر أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)[1] المعروف «بتاريخ» ابن خلدون وهو

(١) المتداول من هذا الكتاب التاريخي نسختان: الأولى، طبعة بولاق تحقيق الهوريني، والثانية طبعة باريس تحقيق M. Quatrmère ويوجد بعض الخلاف بين الطبعتين.

ما اشتهر به، حتى ليكاد أن يكون الوحيد، فإن لابن خلدون بالإضافة للقصائد بعض الكتب والرسائل ألحقت به مؤخراً كسيرة حياته كما دونها هو[1]، ورسائله (شفاء السائل لتهذيب المسائل)[2]، وكتاب (المحصَّل في أصول الدين)[3]. هذا ما وصلنا حتى الآن لهذا العلّامة الذي شغل العالم في حياته وبعد مماته ولا يزال.

وإن كان لا يسعنا المقام هنا للغوص على تفاصيل فحوى هذا السفر وما احتـواه من الآراء والنظريـات والقـوانين (في العمـران البشـري) التي شغلت المفكرين والبحاث ولا تزال. وقد يكون من المستحسن أن نشير على عجالة إلى فحوى «مقدمته» التي اشتهرت لتغطي بتسميتها (المقدمة) العمل بأسره، ويحل بعض هذا العمل محل الكل نظراً لأهميته.

يقسم ابن خلدون «المقدمة» إلى ست أبواب.

الباب الأول: في طبيعة العمران في الخليقة: وتشتمل على ست مقدمات هي:

الأولى: في العمران البشري على الجملة.
الثانية: في قسط العمران من الأرض.
الثالثة: في المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء.
الرابعة: في أثر الهواء في أخلاق البشر.
الخامسة: في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع.
السادسة: في أصنـاف المدركين للغيب من بني البشـر (حقيقة النبـوة -

---

(١) حقق ونشر هذا الفصل محمد بن تاويت الطنجي، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، القاهرة، ١٩٥١ وألحق هذا الفصل بالمجلد السابع من «التاريخ»، بيروت، دار الكتاب اللبناني، مجلد ٧، ١٩٦٨ ص.

(٢) نشر هذه الرسالة اغناطيوس خليفة، بيروت، ١٩٥٨. وهي رد على بعض أسئلة الصوفية يقال انه كتبها أثناء إقامته في مصر.

(٣) حقق هذا الكتاب ونشره لأول مرة الأب لوسيانو روبيو، تطوان، ١٩٥٢.

الوحي ـ الكهانة ـ الرؤيا ـ الأخبار بالغيبيات).

الباب الثاني: في العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل.
الباب الثالث: في الدول عامة، والملك والخلافة والمراتب السلطانية.
الباب الرابع: في البلدان والأمصار وسائل العمران وما يعرض في ذلك من الأحوال.
الباب الخامس: في المعاش ووجوه من الكسب والصنائع.
الباب السادس: في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه.

وباعتبار هذا الكتاب مرجعاً وسبّاقاً إلى نظريات وقوانين في العمران البشري والمجتمعي التي بقي العلم والعالم يفتقران إليها حتى عصور متأخرة. فقد تناوله (عرب وغير عرب) بالتحقيق والترجمة والتعليق[1]. وآخرون بالتفسير

---

(١) انظر:

١ ـ فراتز روزنتال، مقدمة لتاريخ ابن خلدون، باريس ١٨٦٨ ـ ١٨٧٢، ملاحظات ومقتبسات من مخطوطات الأمبراطورية، مجلد، ١٩ ـ ٢١.

٢ ـ ر. دوزي، الخلاصة النقدية عن مقدمة ابن خلدون، النص العربي، مجلد ٣، نشره كاترمير، فرنسا، مجلد، ٣، دي سلان، المجلة الأسيوية، ١٨٦٩، المجموعة السادسة، مجلد ١٤، ص، ١٣٣ ـ ٢١٨.

٣ ـ أ. بومباتشي، ملاحظات حول ترجمة دي سلان. لمقدمة ابن خلدون، المجلة السنوية للمعهد الشرقي في نابولي ١٩٤٩، المجموعة الثالثة، ص ٤٣٩ ـ ٤٧٢.

٤ ـ د. ب. ماكدونالد، ابن خلدون، مختارات من مقدمة ابن خلدون، ليدن، ١٩٠٥، سلسلة الدراسات الساميَّة، جـ٦. ١٩٤٨، ص ٢١.

٥ ـ أ. شيميل، أجزاء مختارة من مقدمة ابن خلدون، في التاريخ العربي، تونبجن، ١٩٥١.

٦ ـ الأب لوسيانو روبيو، كتاب المحصَّل في أصول الدين لابن خلدون، تطوان، ١٩٥٢.

٧ ـ هـ. فرانك، الصوفية عند ابن خلدون، ليبزغ، ١٨٨٤.

٨ ـ اغناطيوس عبده خليفة، شفاء السائل لتهذيب المسائل، بيروت ١٩٥٨.

٩ ـ محمد بن تاويت الطنجي، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً.

والتحليل والدراسة[1]، وكلما غاصوا في لججه وحاولوا الإحاطة بأكنافه ومراميه تكشّف لهم عن الجديد من الجواهر الثمينة، فانبروا يرصعون بها المجلات والدوريات (أكثر من أن تحصى وتُعد) ويعرضوها لطالبيها ومريديها. فكانت بحوثاً خاصة به، وبحوثاً تناولته مع غيره من قطاعات الفكر الشتى حيث وجد كل قطاع عند هذا العالم ضالته أو على الأقل ما يخدم غرضه، في التاريخ والاجتماع، في السياسة والاقتصاد، في العلم والفلسفة، في الفقه والتصوف. وكيف لا، وقد احتوى هذا العالم حاضره وماضيه، وسبق عصره في مجالات شتى، ولنا مما كتب عنه وما قيل به خير دليل.

ولما كان من الصعب إن لم يكن من المستحيل احتواء هذا الفكر والإلمام بكل نظرياته وآرائه، لعل من المفيد أن نقف ولو على عجالة على بعضها في شتى القطاعات الفكرية، لتكون مؤشرات وأضواء على فكر هذا العالم الذي شغل العالم بعد وفاته كما شغله في حياته.

---

(١) انظر:

١ ـ محسن مهدي، فلسفة التاريخ لابن خلدون، لندن، ١٩٥٨.

٢ ـ كراتشكوفسكي، المطبوعات الجغرافية، المقالات المختارة، موسكو، ليننغراد، جـ ٤، ١٩٥٧، ص ٤٣١ ـ ٤٣٨.

٣ ـ د. سفيتلانا باتسييفا، نظريات ابن خلدون، تونس، دار المغرب العربي، ١٩٧٤. ترجمة رضوان ابراهيم.

٤ ـ ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، بيروت، مطبعة الكشاف. مجلدان، الأول ١٩٤٣ الثاني ١٩٤٣.

٥ ـ أحمد حمد الحوفي، مع ابن خلدون، مصر، مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٥.

٦ ـ طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تعريب، محمد عبد الله عنان، مصر، ١٩٢٥.

٧ ـ عمر فروخ، ابن خلدون، بيروت مكتبة منيمنة.

٨ ـ الأب يوحنا قمبر، ابن خلدون، بيروت، ١٩٤٧ (سلسلة فلاسفة الإسلام، حلقة٣).

في التأريخ والاجتماع:

أ ـ في التأريخ وعلمه: يقول (إن علم التاريخ علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني. وذو مسائل وهي: بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال... واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصفة، غريب النزعة، غزير الفائدة)[1].

إذاً لقد أشار إلى إمكانية وجود علم مستقل قائم بذاته، له موضوعه، ومسائله. أيضاً له منهجه ووسائله كما أن له أغراضه ومراميه. وفي الوقت الذي كان التأريخ وكتابته ـ بالرغم من أهميته ـ يخضعان لأمور ذاتية وميول مدوِّنيه ورغباتهم؛ نجده يتصدى لهذا الموضوع بتجرد وموضوعية محدداً متطلباته ومبادئه وأغراضه؛ منطلقاً من:

١ ـ ما وجده في كتب التاريخ التي وصلته وما كان يحيط بها من ميول وأغراض لا تنم عن التجرد والنزاهة[2]. كما أنها لا تحقق الغرض منها لما فيها من أخطاء وقصور.

٢ ـ أهمية هذا المجال في حياة الشعوب والأمم والأجيال وقيمة الأثر الذي يتركه: (فإن فنّ التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال.. إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى. تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال. وتؤدي لنا شأن الخليقة، كيف تقلّبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال. وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل، للكائنات ومباديها، دقيق، وعلم، بكيفيات

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص، ٣٨.

(٢) انظر انتقاداته لكتب التاريخ والمؤرخين ممن سبقه مشيداً بالمسعودي وبأسلوبه في التاريخ، المقدمة، ص ١٢ ـ ٥٤، ص، ٥٧ وما بعدها عن أسباب وقوع المؤرخين في الخطأ.

الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة، عريق، وجدير بأن يُعدّ في علومها وخليق)[1].

٣ ـ الحاجة إلى وضع أسس لعلم جديد مستقل يؤدي وظيفته الحقة للمجتمع البشري.

أما عن المبادىء التي أراد أن يقوم عليها هذا العلم، فهي جديرة بأن يقال عنها انها صالحة كأسس موضوعية لهذا العلم ولمنهجيته. ونشير إلى بعضها:

١ ـ تبدّل الأمم وعدم استقرارها على حال: يقول: (من الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدّل الأحوال في الأمم والأجيال يتبدل الأعصار ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة، وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر)[2]. إنها إحدى المسلمات والفرضيات التي لا بد منها لكل علم.

٢ ـ إن الأحداث التاريخية هي ظواهر جزئية أو بعض من كل، تجري حسب قوانين: لأن التاريخ هو المسيرة العامة والشاملة (للعمران البشري)، وبكلمة انها طبيعة العمران البشري. وهذا الإطار الواسع هو الذي يحدد الظواهر التاريخية من خلاله، من حين لآخر، ومن مجتمع لآخر، ومن عصر لعصر... وما الأخبار الخاصة أو الأحداث الجزئية سوى مؤشرات على المؤرخ أن يستدل أو يستعين بها على التفسير والتحليل، أو يكشف عن الخفايا والأسباب والعلل الكامنة وراءها: (إن التاريخ إنما ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل. وأما ذكر الأحوال العامة للإنسان والأجيال والاعصار فهو أُسّ المؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده وتتبين به أخباره)[3].

---

(١) المرجع السابق، ص، ٢.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص، ٤٦.

(٣) نفس المرجع، ص، ٥٢.

٣ ـ لا بد للمؤرخ أن يعي طبيعة «العمران البشري» قبل تدوين التاريخ. إن معيار الصواب والخطأ، والتمييز بين الممكن والمستحيل، في أحداث التاريخ؛ هو إخضاع لمقياس معين أو معيار معين، وهذا المقياس عند ابن خلدون هو وعي وإدراك (طبيعة العمران البشري) أي خاصيَّة المجتمع البشري، وعلى ضوئها يمكن التحقق، والتمييز، والتصويب. فيقول: (اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ؛ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يَعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل: التوحش والتأنيس، والعصبيات وأصناف التقلبات للبشر بعضهم عن بعض. وما ينشأ من المُلك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال)[1]. من هنا كان التمحيص والوقوف على طبيعة العمران البشري هو أحسن الوجوه وأوثقها في الكشف عن الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وممكنها من مستحيلها.

٤ ـ إن علم التاريخ علم مستقل قائم بذاته: له منهجيته وموضوعاته، وأغراضه. وهو يختلف عن غيره من العلوم، فهو يختلف عن الخطابة لأن الخطابة (هي الأقوال المنمّقة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدّهم عنه). وأيضاً يختلف عن علم السياسة المدنية؛ لأن السياسة المدنية تعنى بتدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة. (ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه).

لا شك أن علم التاريخ يختلف عن هذا وذاك، لكونه يسعى إلى عرض التاريخ وأهدافه بموضوعية وتجرّد فليس غرضه التأثير على الأفراد أو الجماعات أو استمالتهم إلى رأي أو صدهم عن آخر.

٥ ـ إن حوادث التاريخ، كالظواهر الطبيعية قابلة للدراسة وللتحقق: إن مبدأ التسلسل والسببية في الأحداث الطبيعية يمكن تطبيقه على الأحداث

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص، ٥٧.

التاريخية. طالما أن التاريخ هو (علم الحوادث البشرية) كما يذكر. فإن أحداثه هذه تخضع لمبدأ السببية أو العِلّية. ويمكن الكشف عن الأسباب أو العلل في أحداث التأريخ وإرجاعها إلى أصولها عندما نضعها في إطارها الطبيعي والحقيقي وهو (طبيعة العمران البشري) وما يؤثر به من عوامل طبيعية ومناخية وجغرافية وغيرها. وبكلمة، لقد رأى بشاقب نظره أن حوادث التاريخ تجري حسب قوانين وقواعد تهيئها لها عوامل مختلفة.

وانطلاقاً من هذه المبادىء التي استخلصها بعد الغوص عليها ووضعها في إطارها، قدم لنا ابن خلدون «تاريخه» لشعوب معينة، في عصر معيَّن، على بقعة جغرافية معينة. مقدماً للمؤرخين، وللبشرية علماً «مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة» إنما كشفه بالبحث عنه والغوص عليه.

وإذا كان للتاريخ في نظره موضوع معين هو (العمران البشري والمجتمع الإنساني) كما له مسائل ومواضيع هي (بيان ما يلحق هذا العمران من العوارض والأحوال) فإن له أغراضاً أيضاً وفوائد: إنه عبارة عن مخزون للشعوب، أو ذاكرتها، ففي البحث عنها والرجوع إليها تتحقق الفائدة منها. والتاريخ (يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء بهم).

ومن أجل هذا الغرض ومن أجل إحقاق الحق والكشف عن الصواب والخطأ وضع كتابه التاريخي فيقول: (ونحن الآن نبيِّن في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة، وتُدفع بها الأوهام وتُرفع الشكوك)[1].

ب ـ في الاجتماع أو «العمران» البشري وعلمه: بمنهجيته العلمية التي التزمها في بحثه في التاريخ وعلمه، نجده أيضاً في علم العمران، أو الاجتماع البشري. وإن لم يخرج ابن خلدون عن الخط التقليدي أو الكلاسيكي الذي

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص. ٦٧.

انتهجه العلماء والفلاسفة والحكماء ممّن سبقه[1] في تفسير وتعليل التجمع البشري، لكننا نجده ينهج نهجاً خاصاً يختلف عنهم من قريب أو بعيد، وعلى الأقل في الأغراض التي سعى إلى تقريرها.

فهو لم ينظر إلى التجمع البشري كنتيجة حتمية نابعة من خارج الكائن البشري (السفسطائية) ولا نتيجة لعقد إرادي يتجلى في ميثاق اتفق عليه مجموعة أفراد يخدم بقاءهم كما هو الشأن عند روسو في «العقد الاجتماعي» أو عند مونتسكيو (روح القوانين)، وإنما الذي يقرره ابن خلدون، ان التجمع البشري هو أمر طبيعي في الكائن البشري لا لأمر مصطنع خارج عن طبيعته. ولا لأمر مصطلح عليه نتيجة المصالح وحفظ البقاء. إنما هو أمر طبيعي وفطري في الإنسان كما هو أحد خواص النوع البشري.

وبنفس الأسباب والعلل، أي ما فُطِر عليه الإنسان والتي أشار إليها كل من تطرق إلى هذا الموضوع قبله، نجد ابن خلدون يبرر التجمع البشري والعمران. فالتجمع ضروري لبقاء الإنسان وهذا في طبعه وفطرته، فالحاجات الفطرية: القوت، والملبس، والمأوى، والدفاع، وحفظ النوع وغيرها من الحاجات الفطرية، ما يدفعه ويرغمه على التجمع والتعايش وإعمار الأرض، وبالتالي إلى اختيار الوازع الذي يدفع بعضهم عن بعض (بما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم، فيكون ذلك الوازع واحداً منهم له الغلبة والسلطان واليد القاهرة)[2].

وإذا كان هناك ما يجمع بين البشر جميعاً ويوحد فيما بينهم، وهو الطبيعة الواحدة التي فُطروا عليها، لكن العلاّمة ابن خلدون لاحظ كما لاحظ غيره اختلافات في الأمم وفي المجتمعات في اللون، وفي طرق المعاش، في النشاط، وفي الذكاء وفي العلاقات، انبرى ابن خلدون لهذه الظاهرة الاجتماعية

---

(١) أفلاطون، الجمهورية، أرسطو، كتاب السياسة، ابن سيناء، كتاب السياسة والمدينة الفاضلة، الفارابي، المدينة الفاضلة، إخوان الصفا، الرسائل.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص، ٧٢.

والعمرانية للكشف عما يفرقهم، ويجعلهم أمماً وقبائل وشعوباً وأفراداً وجماعات يتميز كل منهم عن الآخر.

وكشأنه دائماً يتصدى في الغوص للكشف عن الحقائق لتتجلى أصالته في علم الاجتماع كما تجلت في علم التاريخ، كاشفاً العلل والأسباب المؤدية إلى اختلافهم أو تفاوتهم وتغايرهم: فيجد في المناخ، وفي الهواء، وفي طبيعة الأرض (الأقاليم) ظروفاً موضوعية تؤدي حتماً إلى اختلاف في أحوال العمران وطبيعته، من خصب، وقحط وطبيعة معاش. . . وبالتالي إلى تغيير في أبدان البشر (طول وقصر واعتدال) وفي ألوانهم وأخلاقهم، ونشاطهم.

وبعد أن أحاط بأقاليم الأرض الجغرافية[1] وبمناخاتها وخصائص هذه الأقاليم وما تتميز به، وحتى النبات والحيوان، نجده يربط اعتدال الأجسام والألوان والأخلاق والأديان للسكان بالأقاليم المتوسطة منها. (فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس، والأبدان، والفواكه والحيوان وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال)[2].

وعن أثر الهواء في أخلاق البشر يقدم لنا تفسيراً لما هم عليه السود من أخلاق، (نتيجة الحرارة يتخلخل الهواء مما يؤدي إلى الخفة والطيش، وكثرة الطرب).

كما ينتج عن انحراف المناخ واختلافه اختلاف في أحوال العمران في الخصب والجوع ويترك أثره في أبدان البشر وأخلاقهم: (والسبب في ذلك أن كثرة الأغذية وكثرة الأخلاط الفاسدة العفنة ورطوباتها، تولِّد في الجسم فضلات رديئة نشأ عن بُعد أقطارها في غير نسب، ويتبع ذلك انكساف الألوان، وقبح الأشكال من كثرة اللحم كما قلنا. وتطغى الرطوبات على الأذهان والأفكار مما يصعد إلى الدماغ من أبخرتها الرديئة فتحيي البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال بالجملة)[3].

---

(١) يقسم الكرة الأرضية إلى سبعة أقاليم مناخية.
(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٤١.
(٣) المصدر نفسه، ص، ١٥٢.

وبكلمة، نتيجة للمناخ من جهة، ولطبيعة الأرض من جهة أخرى، من شأنهما أن يؤديا إلى اختلاف العمران والمدنية، وبالتالي إلى اختلاف في خصال الإنسان الأخلاقية والدينية، ومن ثمة في طرائق الكسب والمعاش اللذين يؤثران في طبيعة الحضارة كلية. وهذا ما يقرره العلّامة ابن خلدون في علم الاجتماع.

وبهذه المحصلة، إن لم يكن ابن خلدون سبّاقاً في هذا المضمار، فإنه على الأقل يكون قد دعم وساهم في نشوء علم جديد هو (علم الاجتماع الجغرافي)[1](Socio graphie) كما ساهم غيره ممن سبقه[2]، ومن جاء بعده[3] من شرقيين وغربيين.

وهكذا يكون ابن خلدون كعالم اجتماعي بالإضافة كمؤرخ قد دعا إلى وضع الظاهرة الاجتماعية في ظروفها الموضوعية، لتصبح قابلة للدراسة والتعليل والتفسير، كما هو الحال في الظواهر الطبيعية.

وبهذا النهج العلمي الموضوعي والمنطقي الذي يقوم حيناً على الاستقراء وحيناً آخر على الاستنتاج يقدم لنا العلّامة ابن خلدون التفسيرات لبعض الظواهر البشرية الاجتماعية والعمرانية كتجمعات البشر وأنواعها، وقيام الحضارات الإنسانية وزوالها، وأنواع الحكم والسلطان والدولة وأطوارها. وغيرها من الظواهر الاجتماعية الناتجة عن الميل الطبيعي بالإنسان لما يسميه (بالعمران البشري). ويضع هذه الظواهر كنتائج طبيعية لأسباب وعوامل قابلة للكشف عنها والوصول إلى حقائقها. وبهذا يكون ابن خلدون واضعاً بحق أسس علم الاجتماع، واضعه في مساره الطبيعي ليصل هذا العلم إلى ما هو عليه من

---

(١) بدأ يظهر هذا العلم ابتداء من مطلع القرن التاسع عشر، وأصبح مدرسة قائمة بذاتها، تزعمها العالم الفرنسي (Replay).

(٢) من أثر المناخ والأرض في أحوال البشر انظر: ١ ـ أبيقراط، الطبيعيات. ٢ ـ أفلاطون، النواميس، الكتاب الخامس. ٣ ـ أرسطو، كتاب السياسة، الجزء ٧، الفصل ٢. ٤ ـ أيضاً إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا.

(٣) من الفلاسفة الغربيين: انظر ـ مالبرانش، في البحث عن الحقيقة، جـ ٢، فصل ٣.

استقلالية، وموضوعية ومنهجية، على أيدي من جاء بعده من علماء الغرب[1].

لا شك أن فكراً كهذا سينبثق عنه نظريات وآراء تربوية بل فلسفة تربوية منسجمة مع تلك الآراء الاجتماعية والحضارية بل تلك الرؤيا للإنسان الاجتماعي.

---

(١) نشير هنا إلى رواد علم الاجتماع في الغرب:

1 - Montesquieu (1755), L'esprıt des lois.

2 - A Comte (1798 - 1857), Religié de L'hummanité. Relıgıé de L'hummanité

3 - Emil Durkhiemm (1858 - 1917)

الفصل الثالث

ابن خلدون والفلسفة

انطلاقاً من تقسيم العلوم عند ابن خلدون والتي صنّفها إلى صنفين:

الأول: الصنف العقلي، وهو الذي يهتدي إليه الإنسان بفكره، ويمكن تحصيله بالمدارك المتوفرة لدى البشر، وهو ما أطلق عليه العلوم الفلسفية أو الحكمية، العلوم التعليمية أو العقلية.

الثاني: الصنف النقلي، يؤخذ عن من وضعه، وهو لا يُحتاج به إلى العقل، إلا في حالة إلحاق الفروع بالأصول (القياس المنطقي)، وهي العلوم الشرعية[1].

يعترف ابن خلدون بعلوم فلسفية أو حكمية، ولكن ما هو مجال هذه العلوم وما هي حدودها؟

قبل الإجابة على هذا التساؤل لا بد من عرض موجز لفلسفة ابن خلدون إن صحت التسمية.

أ ـ قيمة الفكر الإنساني: بالفكر يتميز الإنسان عن الحيوان، وإن كانت أعمال الحيوان لا رابطة بينها ولا تنظيم فإن أفعال الإنسان عكس ذلك فإنها تتصف بالتنظيم والترتيب التسلسلي والمنطقي، وهذا الترتيب يدرك بالفكر ويكون إما بالطبع، أي من طبيعة الإنسان، أو بالوضع وهو ما تقدمه الأنبياء والمرسلون.

---

(١) انظر فصل تقسيم العلوم. ص ٤٩ وما بعدها.

بالطبع: إن الطبيعة تقدم لنا حقائق وأحداثاً بدون تنظيم ولا ترتيب وبفضل الفكر الذي يختص به الإنسان، تقتضي منه أن تكون أعماله دائماً منتظمة ومتتالية بشكل تحقق له المصلحة والغرض الذي يرومه، ويضرب لنا ابن خلدون المثل التالي: إذا أراد الإنسان أن يقيم سقفاً يستظله. فلا بد أن يفكر بما سيحمل السقف ليتوصل بصورة تسلسلية ومنطقية على التوالي من السقف، إلى الجدران ثم إلى الأساس الذي سيقوم عليه السقف. إذ لا يمكن أن يقام السقف إلا على ركائز تحمله. ومن هنا كان الكلام المأثور: «أوّل العمل آخر الفكرة، وأول الفكر آخر العمل»[1] بمعنى أن العمل يبدأ حيث تنتهي الفكرة باتجاه تصاعدي، بينما الفكر يبدأ حيث ينتهي العمل وباتجاه تنازلي.

أما المعرفة الناتجة عن الوضع، فهي معارف الأنبياء والرسل الذين بعثوا لهداية البشر وما على البشر إلا التفكر بما يقدمونه من حقائق ليهتدوا إلى ما فيه خلاصهم ومنجاتهم في الدنيا والآخرة وبهذا الفكر يتميز الإنسان عن الحيوان، فيقول: (إن هذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميّز بها البشر عن غيرهم من الحيوان)[2]. في هذا الإطار تدور وظيفة «العقل» وتتحدد.

وينتقل بنا ابن خلدون ليقدم لنا تفسيراً للوحي وللنبوة ومخاطبة الأنبياء للملائكة، بعد أن يجعل المقياس (الإنسانية الحقة) هو مدى حصول الأسباب والمسببات في الفكر ومرتبة ترتيباً منتظماً وواقعياً بشكل تصاعدي، وفي مرحلة ما تتصل الإنسانية بالملائكية (لتصير من جنس الملائكة في وقت من الأوقات وفي لمحة من اللمحات)، وهذا بفضل الطبيعة التي خُلقت عليها النفس البشرية بما لديها من استعداد للانسلاخ من عالم البشر إلى عالم الملائكة.

إذاً هناك فكر، يختص به الإنسان وهو دليل إنسانيته، وبالتالي عنده استعداد فطري للتسامي والصعود إلى الملأ الأعلى وإلى العوالم غير

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص، ٨٣٨.

(٢) نفس المصدر، ص، ٨٤٦.

المحسوسة[1]. ويكون هذا على درجات ومراتب متفاوتة.

إنها المقدمة الأولى في فلسفة ابن خلدون.

من هنا كان من الطبيعي أن يكون الفكر (العقل) الذي هو أداة المعرفة، متفاوتاً وعلى مراتب عند بني البشر.

المرتبة الأولى: وهي المرحلة الفاصلة بين الإنسان والحيوان، يكون **العقل التميزي**. حيث في هذه المرحلة أو المرتبة يكون الفكر خلواً من أي علم أو أي معرفة، ويبدأ يوقع الإنسان بها أفعاله على انتظام. حيث يكون الفكر في مرحلة سابقة عليها في حالة هيولى فقط أو وجود بالقوة.

المرتبة الثانية: **العقل التجريبي**، ويقتضي به العلم بالآراء والمصالح والمقاصد. وهي مرحلة يتكوّن بها الفكر الإنساني نتيجة التجربة والخبرة سواء المباشرة منها أو غير المباشرة.

المرتبة الثالثة: وهو العقل النظري. وهي المرحلة التي يحصل بها تصور الموجودات غائباً وشاهداً على ما هي عليه. ويكتمل هذا الفكر بالآلات التي أتاحها الله له (السمع والبصر والأفئدة) وبهذه المرحلة تكتمل الذات الإنسانية.

من البديهي أن يكون للمعرفة عند ابن خلدون أطوار تتناسب مع مراتب العقول. بالرغم من أن الحقائق واحدة، يذكر، إننا لنكاد نرى الحقائق مختلفة ومتفاوتة بالرغم من وحدتها، فلا بد أن يكون هذا الاختلاف ناتجاً عن (أطوار يخالف كل واحد فيها الآخر بأحوال تختص به حتى كأن الحقائق فيها مختلفة). وعلى ضوئه تمر المعرفة بأطوار أربعة:

الطور الأول: العالم الجسماني، يُدرك هذا العالم، عن طريق الحس الظاهر و«الفكر المعاش»، وما يتبع هذه الحالة من التصرفات الجسمانية التي يقدمها له وجوده الحاضر.

الطور الثاني: عالم النوم، وهو تصور للخيال بإنفاذ تصوراته الجائلة في

---

(١) يعترف ابن خلدون بوجود عدة عوالم: عالم الحس، عالم الملائكة، وعالم الروح.

باطنه، فيدرك منها بحواسه الظاهرة ما يستطيع تجريده عن الزمان والمكان وسائر الأحوال الجسمانية[1]. إنها مرحلة التجريد التي يستطيع بها الفكر نزع المدركات عن الماديات والمحسوسات.

الطور الثالث: طور النبوة، وهذا الطور «خاص بأشراف بني البشر» بما خصهم الله به من معرفته وتوحيده، وينزِّل عليهم ملائكته بوحيه، كما يكلفهم بإصلاح البشر بأحوال وطرق مغايرة لأحوال البشرية المعهودة.

الطور الرابع: طور الموت، وهي الحالة التي تفارق بها الروح البشرية حياتهم الظاهرة. ويسميه (بالبرزخ) في هذه المرحلة يعيشون عياناً العذاب أو النعيم حسب أعمالهم في الدنيا، إلى أن يحين يوم القيامة. حيث تكون الحياة الأبدية في النعيم أو الجحيم.

أما عن طبيعة المدارك التي هي أدوات المعرفة في كل طور، يشير ابن خلدون أن لكل طور طبيعة مدركاته واستعداداته نتيجة الترقي الذي وصل إليه والتسامي المعرفي الذي استطاع تحقيقه.

في الطور الأول: يقول: (إن مدارِكه في الطور الأول واضحة وجليّة) وهي عبارة عن الجوارح (الأبصار والحواس والأفئدة) (وبهذه المدرِكات يستولي على ملكات المعارف ويستكمل حقيقة إنسانيته، ويوفي حق العبادة المفضية به إلى النجاة)[2].

في الطور الثاني: (طور النوم)[3]، نفس المدارك التي في الحس الظاهر، ولكنها ليست بالجوارح كما هي في اليقـظة (لكن الرائي يتيقن كـل شيء أدركه في

(١) يمكن أن يدرك المرء في هذا الطور ما هو صالح منها لبني البشر من مسرات دنيوية وآخروية.

(٢) ابن خلدون، المقدمة،ص، ٨٥٩.

(٣) النوم هنا بمعناه المجازي وهو بمعنى التصور والتجريد.

نومه لا يشك فيه ولا يرتاب مع خلو الجوارح عن الاستعمال العادي لها)[1].

في هذه المرحلة يقسم ابن خلدون البشر إلى فريقين:

أ ـ فريق الحكماء (الفلاسفة): وهم يزعمون أن الصور الخيالية يدفعها الخيال بحركة الفكر إلى الحس المشترك، الذي هو الفصل المشترك بين الحس الظاهر والحس الباطن. فتُصوَّر محسوسة بالظاهر في الحواس كلها.

وينتقد ابن خلدون هذا الفريق بقوله: (يَشْكل عليهم بأن المرائي الصادقة التي هي من الله أو من الملك أثبت وأرسخ من المرائي الشيطانية مع أن الخيال فيها على ما قرروه واحد)[2].

بمعنى، طالما أن الخيال هو واحد من المرائي الحسية، المتأتية عن الحواس والجوارح وقد قام بدوره في الإدراك وفي المعرفة، وأيضاً هو نفسه في المرائي الصادرة عن الإله أو الملائكة، إذاً لماذا يكون التحيُّز له في المحسوسات، ومرفوض في العلويات (ما وراء الطبيعة) مع أن هذه صادرة عن الخالق وملائكته.

ب ـ فريق المتكلمين: وهم الفريق القائل بأنه (إدراك يخلقه الله في الحاسة فيقع كما يقع في اليقظة). وبالرغم من أن هذا الفريق لم يشِر إلى كيفية وقوع هذا الإدراك، فهو عند ابن خلدون «ألْبق» من أولئك الذين أصروا على دور التصور والخيال النابع من الحس، ورفضوا ما هو متأتٍّ من العالم العلوي.

في الطور الثالث: وهو طور الأنبياء، (فالمدارك الحسية فيها مجهولة الكيفية وهي وجدانيته عندهم بأوضح من اليقين). حيث يرى النبي الله ووحدانيته، والرسل ويجتمع بهم ويحدثهم (ويخترق السماوات السبع).

وفي نظر ابن خلدون؛ هذا الطور من المدارك، هو أدق وأوضح وأقرب

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص. ٨٥٩.

(٢) المصدر نفسه، ص، ٨٦٠.

للواقع من سابقيْه، (فيكون على هذا حقيقة الوحي والرؤيا من النبي في يقينها وحقيقتها)[1].

الطور الرابع: وهو طور الأموات في برزخهم، ويكون البشر فيه مجردين عن البدن. ولكن محتفظين بمداركهم الحسية.

في هذا الطور للمدارك، يوافق فيه ابن خلدون الإمام الغزالي.

بعد هذا التقدم الموجز لفلسفة ابن خلدون، وإن كانت قد انحصرت في موقفه من المعرفة، لأن الفلسفة لم تكن غير هذا منذ القديم وحتى عصور متأخرة، ماذا نلاحظ؟

نلاحظ أن ابن خلدون انطلق من مسلّمات وبديهيات بنى عليها نظرية في المعرفة وعلى ضوئها حدد موقفه من الفلسفة والفلاسفة. وهذه المقدمات هي:

١ - وجود عوالم غير العالم الحسي الذي يعيشه الإنسان - (عالم الفكر، وعالم الأرواح والملائكة) وتُدرك هذه العوالم بآثارها.

٢ - إن هذه العوالم (البسيط منها والمركب) مركبة تركيباً طبيعياً ومتصلة اتصالاً لا ينخرم من أعلاها إلى سافلها.

٣ - هناك استعداد طبيعي عند الكائنات (البشرية والروحية) لتحقيق الاتصال بين ذوات كل عالم من طرفي هذه العوالم.

٤ - الفكر (مدركات الجوارح والأفئدة) غير قادر بذاته لإدراك عوالم ما وراء الحس. لأنه نتيجة المدركات الحسيّة.

٥ - الشرع هو الذي يقدم لنا حقيقة ما وراء الحس (ما بعد الطبيعة) وبه يتميز الباطل والحق

٦ - السعادة لا تحصل بنظر أو بعلم، وإنما بتكشف حجاب الحس ونسيان

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص، ٨٦٠.

المدارك الجسمية بـالجملة. أي انتقال المـرء من العالم السفلي إلى العلوي بالاستعداد الفطري الذي فطر عليه.

على ضوء هذه المقدمات انتقل إلى تفسير النبوة، وما يحصل للمرء أثناء النوم وما يميزه عن الأحلام، كما استطاع أن يحدد للشرع دوره ووظيفته، وللعقل (الفكر) مجاله. وعرَّف مفهوم السعادة والفضيلة، كمـا فسّر النـظرية الصـوفية والتصوف.

والآن علينا تحديد موقف ابن خلدون من الفلسفة والفلاسفة (الحكماء)، المسلمين منهم وغير المسلمين:

انطلاقاً من الحقائق التي برهن عليها ليجعل منها مسلّمات لفلسفته انطلق بعدها إلى دحض آراء الفلاسفة ونظرياتهم:

ـ قـولهم بمقدرة العقـل على إدراك ما هـو محسوس وغيـر محسوس؛ واستغنائهم عن الشرع.

ـ أخذهم بالمنطق (القوانين العقلية) كأداة للتمييز المطلق بين الصواب والخطأ وبين الحق والباطل.

ـ التزامهم بالترقي في المعرفة من الجسم السفلي والحسي. (التجريد التصاعدي) مما ترتب عليه تصور هذا المنهج في إدراك العالم العلوي، وبالتالي الوقوع (بالدور) بمعناه الفلسفي.

ـ جَعْلهم التصـور التام هـو غايـة مطلبهم الإدراكي. ومـا التصديق إلا الوسيلة المؤدية إليه.

ـ عدم اعترافهم إلا بالعوالم المدركة، بالرغم من قولهم بإدراك العوالـم الأخرى بآثارها.

ـ تفسيرهم للسعادة والفضيلة، للنعيم والعذاب بالآخرة. وذلك بـإدراك

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة.

الوجود على نحو ما تقدم. وإن هذا الإدراك هو السعادة، والجهل به هو العذاب السرمدي.

وندعه يتكلم عن الفلسفة والفلاسفة فيقول: (إن العلوم الفلسفية من العلوم العارضة في العمران البشري، وضررها في الدين كثير، فوجب أن يُصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها... وذلك أن قوماً من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كلّه، الحسي منه وما وراء الحسي مُدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية. وإن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فإنها بعض من مدارك العقل)[1].

وإن كان ابن خلدون قد أنكر على الفلسفة «بمنطقها وبمنهجيتها» مقدرتها على الإحاطة بجميع العلوم كما تدَّعي، فإنه قد حصر مجالها وأقرها في مجالين:

١ - **مجال العلوم الطبيعية**: فهي قادرة أي الفلسفة أن تحتوي هذا النوع من العلوم كونها تقوم على المشاهدة والعيان وفي مجال الجسميات والمحسوسات. وبالرغم من هذا فهي قاصرة أيضاً عن تحقيق التصديق اليقيني فيها. (فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقيني لأن تلك الأحكام ذهنية كليَّة عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها، ولعل في المواد ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، فدليله شهوده لا تلك البراهين، فأين التعيين الذي يريدونه فيها)[2]. لكنه يعترف لها بالتعيين الذي تحققه في المرحلة الأولى من التجريد (المعقولات الأولى)، لكمال الانطباق بها فيسلم لهم في دعاويهم في مجال الطبيعيات.

وبالرغم من اعترافه بدرجة من اليقين فيها ولو في مرحلة من المراحل

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص. ٩٩٢.

(٢) نفس المصدر، ص، ٩٩٦.

(المرحلة الأولى)، فهو يطلب الإعراض عنها وعدم النظر بها، لأن مسائل الطبيعيات لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا فوجب تركها إلى ما هو أولى لنا، ويحقق سعادتنا في الدنيا والآخرة، أي إلى العلوم الشرعية.

والدعوة إلى تركها ناتجة عن تحققه من قصورها وعجزها عن إدراك ما وراء الحس. وبالتالي قصور العقل وعجزه عن أن يكون بديلاً عن الشرع. استناداً إلى أقوالهم بأن الموجودات الروحانية غير مدركة (ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه) مشيراً إلى قول زعيمهم أفلاطون: إن الإلهيات لا يوصل بها إلى يقين، وإنما يقال بها بالأحق والأولى أي بالظن. (وإذا كنا نحصل بالتعب والنصب على الظن فقط، فيكفينا الظن الذي نحن فيه. فأي فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها، ونحن وإنما غايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات)[1]. وما بطلان أدلتهم على غير المحسوس إلا لأنه من قبيل البراهين والأدلة التي يقولون بها، أو نتيجة لجملة البراهين الحسية الجسمانية.

٢ ـ العلم الثاني من العلوم الفلسفية الذي يقرُّ لها بشيء من الفائدة. هو علم المنطق: في نظره هو عبارة عن قوانين يُعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعروفة للماهيات، والحجج المفيدة للتصديقات. وبهذه القوانين ينطلق الفكر الإنساني من الجزئيات إلى الكليات وبه يتميز الإنسان عن الحيوان.

وبالرغم من أن هذا العلم قد وقف إزاءه مفكرو الإسلام بين معترف به وناكر، بين مؤيد له ومعارض. وكان هذا الموقف في نظره نتيجة (اشتداد الفكر على انتحاله من متقدمي السلف والمفكرين). وهو يوصي بالحذر منه وعدم التمادي به، إلا في الحدود التي يخدم بها العلوم الشرعية. وبما لا يتنافى معها من المعتقدات الإيمانية.

هذه هي الحدود التي أقرها ابن خلدون للفلسفة، وهذا هو النطاق الذي

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص، ٩٩٨.

على الفلاسفة أن يصلوا إليه ويجولوا به؛ وما أشبه هذا الموقف بموقف الإمام الغزالي[1].

ومع هذا يُحشر هذا المفكر مع الفلاسفة حيناً كصاحب نظرية فلسفية استطاع أن يفسِّر بها كل المدركات الحسية منها وغير الحسيَّة. وحيناً آخر مع الصوفية كمتصوف لإقراره لهم بمنهجيتهم ومقاماتهم، واعترافه بطريقتهم الوحيدة في إدراك العالم العلوي والسعادة، (يسلك طريق الزهد في أواخر حياته في مصر ويدفن في مدافنهم باعتباره واحداً منهم). وأحياناً مع العلماء، فهو رائدهم لمنهجيته العلمية واعتماده على البراهين والأدلة العقلية في تقريره للحقائق المعرفية، خاصة في مجالي التاريخ وعلم الاجتماع.

فهل يا تُرى عنده أيضاً من النظريات والآراء التربوية (الفلسفة التربوية) ما يجعله يرقى إلى ما يوازي هذا في مجال التربية وبين المربين؟

---

(١) انطر، الغزالي، تهافت الفلاسفة، وإحياء علوم الدين.

الفصل الرابع

ابن خلدون والتصوُّف

عالج ابن خلدون موضوع التصوف والصوفية معالجة العالم به وبمسالكه وبموضوعه. كأنه واحد منهم.

نظر إليه كعلم قائم بذاته، له موضوعه ومنهجيته ومسالكه، كما له أغراضه. وشأنه شأن غيره من العلوم الشرعية الحادثة على الملّة، كالفقه والتفسير والحديث وغيرها من العلوم الشرعية. وهو وإن كان حادثاً لا يعني هذا أنه لم يكن له أصول ونهج عند السلف من الأمة. فإن طريق الحق والهداية كانت سلوكهم وطريقتهم منذ الصحابة الأوائل وكانت بأبسط معانيها وصورها (العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق للعبادة)[1]، وهذه الظاهرة كانت شائعة عند الصحابة والسلف.

ويرى ابن خلدون، أنه منذ القرن الثاني للهجرة أخذت هذه التسمية (الصوفية والمتصوفة) تشق طريقها إلى الوجود عندها أخذت تُطلق على المقبلين على العبادة بعد أن شاع الإقبال على الدنيا والإغراق في زخارفها وملذاتها.

هذا هو الجانب التاريخي للصوفية والتصوف، أما الجانب الموضوعي والعلمي لها، كما يراه ابن خلدون فكان على الوجه التالي[2]:

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص، ٨٦٣.

(٢) ابن خلدون، المقدمة فصل علم التصوف، ص، ٨٦٣ ـ ٨٨٢.

أيضاً، رسالة (شفاء السائل لتهذيب المسائل، وهي رد على بعض تساؤلات الصوفية وهي =

يرى أن الإنسان ذلك المخلوق المتميز عن سائر الخلق بإدراكاته وهي نوعان:

النوع الأول: يتجلى في إدراك العلوم والمعارف سواء باليقين أو الظن أو الشك أو الوهم.

النوع الثاني: يتجلى من إدراك الأحوال القائمة من فرح وحزن وسعادة، والبسط والرخاء...

وتلك الأحوال يدركها أي مرء، كما يدركها الصوفي نتيجة ما يقوم به من مجاهدة ومكابرة ولها مقامات يرقى بها الصوفي من مقام إلى آخر، ولكل مقام حالته التي تناسبه من النجلي والمجاهدة إلى أن ينتهي إلى (التوحيد) والمعرفة (كشف الحجاب) التي هي غاية الصوفي القصوى من تحقيق السعادة.

ويعزو عدم وصول بعض السالكين أحياناً إلى ذلك المقام إلى التقصير الناتج عن خلل وقع به السالك في إحدى المقامات السابقة، طالما أن (حصول النتائج عن الأعمال ضروري وقصورها ناتج من الخلل الذي فيها).

ويقدم ابن خلدون شرطين أساسيين لتلافي ذلك الخلل المحتمل.

١ ـ محاسبة النفس عن جميع أعمالها دوماً واستمراراً.

٢ ـ الاستقامة التي لا بد منها لإدراك الحقائق على طبيعتها.

وإن النتائج الحاصلة من هذه المجاهدات لا يدركها إلا أصحابها، لأنها نتائج ذوقية ومواجد تصبح للمريد مقاماً تهيئه إلى آخر. مما يترتب على ذلك وجود آداب مختصة بهم، واصطلاحات في الألفاظ تدور بينهم لا يعيها سواهم. من هنا كان هذا العلم مختصاً بهم، كما أنه (ليس لواحد غيرهم من أهل الشريعة التكلم فيه)[1].

= مطابقة لما ورد في المقدمة عن التصوف، نشرها لأول مرة اغناطيوس خليفة، بيروت ١٩٥٨.

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص، ٨٦٥.

وينطلق ابن خلدون ليقرر صنفين من علوم الشريعة، مقدماً لنا علم التصوف كعلم قائم بذاته، وخاص بأهله المتصوفة.

الأول: علم مختص بالفقهاء وأهل الفتيا. كالأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات و. . .

الثاني: العلم الخاص (بهؤلاء القوم) وبالمجاهدات ومحاسبة النفس والكلام في الأذواق والمقامات والمواجد العارضة في طريقها.

وهكذا بنظره يكون التصوف علماً قائماً بذاته، له كتبه ومباحثه[1]، كما للفقه وللتفسير ولأصول الفقه كتبها ومباحثها. وليصبح التصوف علماً مدوناً بعد أن كانت طريقة للعبادة. .

أما عن حقيقة هذا العلم في مجال المعرفة كما يراها ابن خلدون وفيما يتعلق بالكشف عن حجاب الحس والإطلاع على عوالم أمر الله فيقول: (وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح، وغلب سلطانه وتجدد نشوؤه وأعان على ذلك الذاكرة. فإنه كالغذاء لتنمية الروح، ولا يزال في نمو وتزايد إلى أن يصير شهوداً بعد أن كان علماً. . . وتقرب ذاته من تحقق حقيقتها من الأفق الأعلى، أفق الملائكة. . . فتدرك من حقائق الوجود ما لا يدركها سواها، كما أنهم قد يدركون واقعات قبل وقوعها)[2].

ولهذا يكون هذا العلم مختصاً بأصحابه، وإن البرهان فيه لا قيمة له (لأن ما يعرضونه من حقائق ما هي إلا من قبيل الوجدانيات). وإن حاول بعض المصنفين لهذا العلم بيان مذهبهم وطريقتهم في الكشف عن الوجود وترتيب

---

(١) من الكتب التي يذكرها ابن خلدون: ـ كتاب الرسالة، للإمام القشيري، في آداب الطريق وأذواق أهلها ومواجدهم وفي الأحوال ـ كتاب عوارض المعارف للسهروردي ـ كتاب الإحياء للإمام الغزالي.

(٢) المصدر السابق، ص، ٨٦٦.

حقائقه، لا شك عنده بأنه سيأتي (بالأغمض والأعوص بالنسبة لأهل النظر والاصطلاحات والعلوم).

هذا الاتجاه في إقرار ابن خلدون لعلم التصوف وتزكيته للمعرفة الصوفية، لا يعني أنه يوافقهم على كل ما قالوا فيه، أو قيل في هذا العلم، في نظره إن لهذا العلم شروط وقوانين، في حال تجاوزها أو الخروج عنها لا بد أن يقع المريد بما وقع به «الحلاج» من مغالطات كانت سبباً لقضاء الفقهاء بقتله (لأنه تكلم في حضور وهو مالك لحاله).

من هنا يكون موقف الفقهاء من الصوفية والمتصوفة وما قيل بشأنهم، منه ما هو مردود عليهم ومنه ما هو مقبول منهم.

في مجال المجاهدات وما يحصل من الأذواق والمواجيد ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصل تلك الأذواق فتصير مقاماً لهم ويترقوا منه إلى غيره. (إنه أمر لا موقع فيه لأحد، وأذواقهم فيه صحيحة). وأيضاً في الكلام عن الكشف والحقيقة المدركة في عالم الغيب (الصفات الربانية، والعرش، والملائكة، والوحي والنبوة).

أما التصرفات في العوالم والأكوان بأنواع الكرامات. فهذا أمر لا ينكره ابن خلدون ويعتبره صحيحاً (فقد وقع للصحابة وأكابر السلف كثير من ذلك مع أن الوجود شاهد بوقوع الكثير من هذه الكرامات. وإنكارها نوع مكابرة)[1].

أما الألفاظ (الموهمة) التي يعبرون عنها (بالشطحات)، فإن أهل الشرع يؤاخذهم عليها. فإن لابن خلدون موقف معتدل منها، طالما يقر لهم بغيبتهم عن الحس (والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها مما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب، والمجبور معذور..)[2] لذا يكون الحكم عليها بالنظر إلى فضل القائل بها وبمقصده، فإذا أقِرّ بفضله وحسن قصده، في حال غيابه عن الحس

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص، ٨٨٠.

(٢) نفس المصدر، ص، ٨٨١.

فهو غير مؤاخذ بما صدر عنه. وإلا كان مصيره كمصير «الحلاج» الذي نطق بها وهو في حال حضور ومالك لحاله.

هذا هو علم التصوف كما نظر إليه ابن خلدون. وحدد موقفه إزاء الصوفية ومنهجهم في المعرفة الصوفية وأقرهم عليها.

فنجده ينحدث عنهم كأنه فرد منهم، فهل عاش مقامـاتهم، وأحوالهم، حتى استطاع أن يعبِّر عمَّا هم فيه، فيدفع عنهم وينصفهم عند الناكرين عليهم أقوالهم؟.

إن آراءه التربوية متضمنة بالضرورة الاجـابات الحقـة لتلك التساؤلات، باعتبار أن التربية من شأنها أن تزيد الفكر وضوحاً وجلاء.



الفصل الخامس

ابن خلدون وتقسيم العلوم

قبل التحدث عن موقف ابن خلدون إزاء العلوم المعروفة في عصره والتقسيم الذي وضعه لها، لا بد من وقفة قصيرة على رأيه في «العقل التجريبي» الذي هو مصدر العلوم ومحورها.

أولاً - في أنواع العقول: ذكرنا أن ابن خلدون قسم العقل الإنساني الذي خصّ الله الإنسان به عن سائر خلقه إلى ثلاثة أنواع:

١ - **العقل التمييزي:** وهي المرحلة الأولى في العقل البشري، (ويكون العقل قبلها خلو من أي علم بالجملة)، وهذه المرحلة يكون العقل بها عبارة عن هيولى قابلة لأن تصبح فكراً بالقوة يدرك ما حوله بفضل ما أعطي الإنسان من جوارح وأفئدة، ويوقّع به أفعاله على النظام).

٢ - **العقل التجريبي:** كون الإنسان مدني بالطبع، لا يمكنه الحياة منفرداً، ولا يتم وجوده إلا مع أبناء جنسه، فهو يحتاج إلى المعاونة من أبناء جنسه أبداً، وهذا بطبعه. والتعاون مع الآخرين يتطلب منه (المفاوضة ثم المشاركة)، وبالمشاركة يحدث التشاجر، والتنازع والمؤالفة والصداقة، أو الحرب أو السلم بين الأمم والقبائل، وما يحدث بين البشر لا بد أنه يختلف عما يحدث بين الحيوان (الهمل)، بفضل ما لهم من فكر وعقل ينمّ عن (وجوه سياسية وقوانين حكمية ينكبّون فيها عن المفاسد إلى المصالح وعن القبيح إلى الحسن... بما نشأ عن العقل من ذلك عن تجربة صحيحة وعوائد معروفة بينهم[1]).

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص، ٨٤١.

وإن المعاني التي تحصل للإنسان نتيجة التعامل والتجربـة والخبرة، لا تكون بعيدة كل البعد عن الحس، وتُدرك بالتجربة ومنها يستفاد، (ويستفيد كل واحد من البشر القدر الذي يُسِّرَ له منها مقتنصاً له بالتجربة بين الواقع في معاملة أبناء جنسه، حتى يتعيَّن له ما يجب وينبغي فعلاً وتركاً) ويكون هذا إما بالتعلم والاكتساب المباشر ويتطلب هذا بدوره جهداً ووقتاً، وإما يلجأ المرء عادة إلى التعلم والتقليد من أبناء جنسه فيختصر الزمن والجهد ويصل إلى تحصيل بعضها بالتعلم، وهكذا يكون الإنسان جاهلاً بالذات، وعالماً بالكسب.

٣ ـ **أما العقل النظري**: وهو ما يحصل به تصور الموجودات غيابياً وشاهداً كما هي عليه في الحقيقة. ويأتي في مرحلة لاحقة لما سبقه.

ثانياً ـ في أقسام العلوم: هنا يعود ابن خلدون ليشير مرة أخرى إلى الفكر الذي يتميز به الإنسان عن سائر الحيوان، هذا الفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه، وإلى الاجتماع مع أبناء جنسه والتعاون معهم، ولتقبل ما جاء به الأنبياء من الله تعالى للعمل به والإهتداء إلى صلاح اخراه.

والإنسان مفكر دائمـاً وأبداً (لا يفتر لحظة عين) في ذلـك. وعن هذا الفكر تنشأ العلوم والصنائع، نتيجة فطرة طبيعية في الإنسان (لتحصيل ما ليس عنده من الإدراكات)، ويكون مصدر هذه العلوم إما بالنظر إلى من سبقه بعلم أو زاده بفضل، وإما بأخذه ممن تقدم من الأنبياء والمرسلين. أو إن (فكره ونظره يتوجه إلى واحد أحد من الحقائق، وينظر ما يعرض له لذاته واحداً بعد آخر، ويتمرن على ذلك حتى يصير الحاق العوارض بتلك الحقيقة مَلَكة له، فيكون حينئذ علمه مما يعرض لتلك الحقيقة علماً مخصوصاً، وتتشـوق نفوس أهـل الجيل الناشىء إلى تحصيل ذلك، فيفزعون إلى أهل معرفته، ويجيء التعلم عن هذا)[1].

وهكذا تكون العلوم التي تداولها البشر في الأمصار في عهد ابن خلدون، سواء كانت تحصيلاً أو تعلماً على صنفين:

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٨٤١.

الصنف الأول: وهو الصنف الطبيعي في الإنسان ويهتدي إليه بفكره، وهو العلوم العقلية أو الحكمية.

الصنف الثاني: الصنف النقلي ويأخذه عمن وضعه، وهو العلوم الشرعية.

ويطلق ابن خلدون على الصنف الأول العلوم الحكَمية الفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأوجه براهينها وتعليمها.

أما الصنف الثاني فهي العلوم النقلية أو الوضعية، لكنها مستندة الى الخبر عن الواضع الشرعي ولا مجال فيها للعقل الا في الحاق الفروع من مسائلها في الأصول، وهي العلوم الشرعية، ويُلحق ابن خلدون فيها علوم اللسان العربي، لكونها علوم الملّة وجميعها صادرة عن الكتاب والسنة اللذان جاءا باللسان العربي، كما ان هذا الصنف من العلوم قد بلغ درجة لا يمكن الزيادة عليها كما يذكر ابن خلدون، اصطلاحاتها قد هُذِّبَت، وفنونها قد رُتِّبت، وأصبح لكل منها رجال يُرجع إليهم، وأوضاع يُستفاد منها في التعليم. وعلى العموم (قد نفقت اسواقها في هذه الملّة بما لا مزيد عليه).

وقبل أن ننتقل الى تفصيل اصناف العلوم واقسامها لا بد من التذكير بأنواع العلوم المتداولة في عصر ابن خلدون والتي يختص كل منها بنوع من انواع الخلق.

١ ـ **العلوم الانسانية**: كلها مكتسبة وتكون بحصول صورة المعلوم ذات الانسان: وهي مختصة بالبشر من الخلق.

٢ ـ **علوم الملائكة**: وتعلمه الملائكة على الجملة، ولا ندرك له تفصيلاً.

٣ ـ **علوم الأنبياء**: وهي حالة الهيئة خارجة عن منازع البشر.

٤ ـ **علوم التصوف**: وهو من العلوم الشرعية الحادثة على الملّة.

٥ ـ علم تعبير **الرؤيا**: أيضاً من العلوم الشرعية الحادثة على الملة، وأصبح صنعة عندما صارت العلوم صنائع.

هـذه هي أنواع العلوم المتـداولة في عصـره والتي يعتـرف بهـا ويقـرهـا ابن خلدون، أمـا العلوم التي لا يقر بهـا ولا يعترف بهـا لا من قريب أو بعيـد، وهي علوم غير شرعية، لا يقرها العقل ولا الشرع، وهي:

١ - علم السحر والطلسمات: وهو العلم بكيفية استعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر، وهو علم محذور في الشرع.

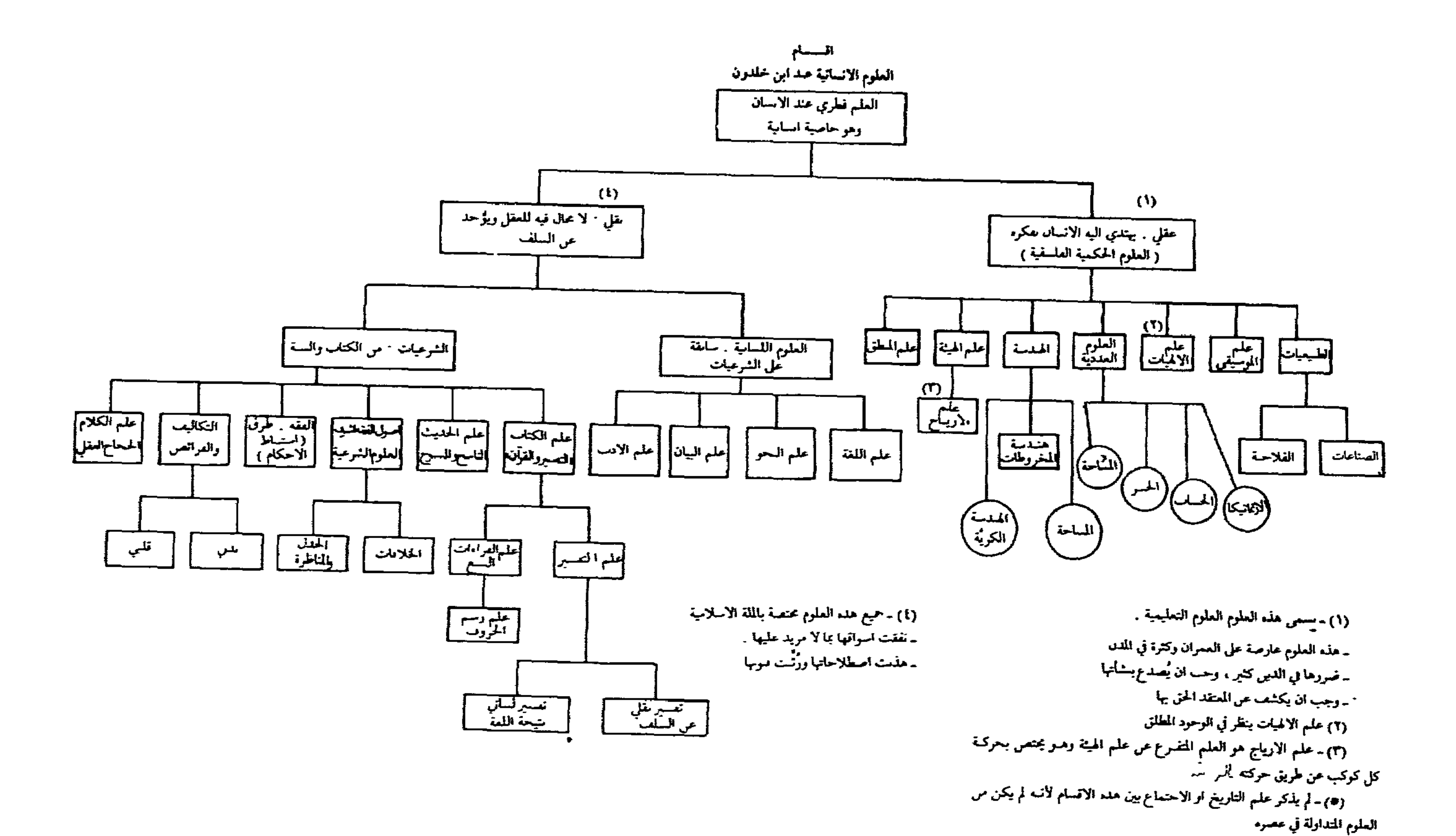
٢ - علم أسرار الحروف: أو علم السيما.

٣ - علم الكيمياء: العلم الذي ينظر في المادة ومكوناتها ومولداتها.

وما يهمنا من تلك العلوم هي العلوم الإنسـانية بنـوعيها النقلي والعقلي (الحكمي) إذ يقسم ابن خلدون كل نوع من هذين النوعين إلى فروع والفروع يمكن أن تقسم إلى فروع[1].

---

(١) انظر لوحة تقسيم العلوم عند ابن خلدون



(١) - يسمى هذه العلوم العلوم التعليمية .
- هذه العلوم عارضة على العمران وكثرة في المدن
- ضررها في الدين كثير ، وجب ان يُصدع بشأنها
- وجب ان يكشف عن المعتقد الحق بها
(٢) علم الالهيات ينظر في الوجود المطلق
(٣) - علم الازياج هو العلم المتفرع عن علم الهيئة وهو يختص بحركة كل كوكب عن طريق حركته
(*) - لم يذكر علم التاريخ او الاجتماع بين هذه الاقسام لأنه لم يكن من العلوم المتداولة في عصره

(٤) - جميع هذه العلوم مختصة بالملة الاسلامية
- نفقت اسواقها بما لا مزيد عليها .
- هذبت اصطلاحاتها ورتبت فنونها



القسم الثاني

فلسفة
ابن خلدون التربوية

يحتوي على:



الفصل الأول

ابن خلدون والتربية والتعليم

للوقوف على الفكر التربوي لهذا العلامة، وعلى نظريته أو فلسفته التربوية، لا بد من عودة إلى بدء منطلقاته وبديهياته، لأن فلسفته التربوية هي جزء من كل، ولَبْنة في بناء، وإحدى قطاعات الفكر التي تناولها بحثاً وتقريراً: كالعمران، والاجتماع، والفلسفة والاقتصاد والتصوف.

مما لا شك فيه أن آراء هذا العلامة التربوية، تدور في فلك فلسفته العامة، للتاريخ وللعمران وغيرهما، لتتمحور حولها وتؤدي وظيفتها في إطار العمران البشري من ناحية، وفي إطار الفكر الإنساني من ناحية أخرى.

فالمعاش والبحث لتحصيله، هي أولى اهتمامات الإنسان، لأنه يفتقر بالطبع إلى ما يقوته، وكما أن ليست هذه الظاهرة مقتصرة على مرحلة معينة من مراحل عمر الإنسان، فهي ترافقه منذ الولادة حتى الوفاة، (من لدن نشوئه إلى أشده، إلى كبره). أيضاً ليست مختصة بفئة معينة من البشر، فجميع البشر يدهم ممدودة ومنشدّة ومشتركة في ذلك. (وما يحصل عليه هذا امتنع عن الآخر إلا بعوض).

وإن هذا المعاش، سواء ما كان منه رزقاً، أو كسباً، أو قُنية[1]، إنما هي قيم للأعمال البشرية، وبازدهار هذه الأعمال ينتعش العمران والعكس صحيح. فيقول: (ألا ترى إلى الأمصار القليلة الساكن يقل الرزق والكسب فيها أو يُفقد

(١) يفرق ابن خلدون بين هذه المصطلحات. انظر النص، ص، ١٢٢.

لقلة الأعمال الإنسانية. . . حتى أن الأنهار والعيون ينقطع الجري فيها في القفر، كالحال في ضروع الأنعام)[1].

أما عن وجوه التحصيل لهذا المعاش ومذاهبه وأصنافه. يرى ابن خلدون أنه من الطبيعي أن تتعدد وتتنوع أوجه البحث والسعي عنه. (فالمعاش هو ابتغاء الرزق، والعيش هو الحياة). ويعدِّد لنا هذه الأوجه التي يمكن أن يتم عن طريقها تحصيل المعاش وحفظ الحياة وهي:

١ ـ **المغرمة أو الجباية أو الأمارة**: وهي ليست من وجوه المعاش الطبيعية.

٢ ـ **الاصطياد**: ما يحصّله الإنسان عن طريق اصطياد الحيوان الوحشي.

٣ ـ **الفلاحة**: وهي نتيجة العمل بالنبات، أو الدواجن من الحيوان، وهي من الوجوه الشرعية، وهي طبيعية فطرية، وبسيطة، لا تحتاج إلى نظر أو علم، وهي أقدم وجوه المعاش وأنسبها إلى الطبيعة ومتقدمة على الصناعة.

٤ ـ **الصناعة**: وتشمل جميع المهن والتصرفات التي قد يلجأ إليها الإنسان لتحصيل المعاش، وهي تلي الفلاحة لأنها مركَّبة وعلمية، تُصرف فيها الأفكار والأنظار، ولا توجد غالباً إلا في أهل الحضر.

٥ ـ **التجارة**: وهي إعداد البضائع للعرض، لتحصيل فائدة الكسب من الفضلة الناتجة عما بين القيمتين: الشراء والمبيع. ويعتبرها أيضاً طبيعية في الكسب.

---

(١) القسم الثاني، النص، ص ١٢١.

موقع العلم والتعلم من العمران البشري (الوظيفة الحضارية للعلم)

العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري: بالفكر الذي تميز به الإنسان عن سائر الخلق، بالرغم من مشاركته للحيوان بالغذاء، والحس والحركة، بالفكر وحده يرى ابن خلدون تمايز البشر عن غيرهم، هذا الفكر الذي يهتدي به إلى معاشه، وإلى الاجتماع والتعاون مع بني جنسه، ويقبل ما جاءت به الأنبياء والرسل عن الخالق للعمل به واتباعه لصلاح آخرته.

هذا الفكر الذي «لا يفر طرفة عين» عن التفكر في تحصيل المعاش، والتجمع والتعاون والمشاركة وصلاح أخراه، من جهة، ومن جهة أخرى محاولة هذا الفكر الدائبة بما تستدعيه طبيعته (التحصيل ما ليس عنده من إدراكات فيرجع بها إلى من سبقه بعلم أو من زاد عليه بمعرفة أو إدراك أو أخذه ممن تقدمه من الأنبياء)[1]. وهكذا ينتشر التعلم والتعليم وبالتالي العمران البشري.

وكما أن الصنائع هي إحدى وسائل العيش المشروعة، من البديهي أن تتعدد وتتنوع لدرجة تشذ عن الحصر (لكثرة الأعمال المتداولة في العمران البشري)، لكن ابن خلدون يحاول أن يحصر الصناعات الشائعة في العمران والمجتمعات، بما هو ضروري للعمران البشري، أو بما هو شريف بالموضوع.

من الصنف الأول: كالفلاحة والبناء والخياطة والحياكة وغيرها من الصناعات التي لا يمكن أن تقوم حياة الأفراد والمجتمعات، أو تُعمر الأرض بدونها.

أما الصنف الثاني أي الشريف بالموضوع: كالكتابة والوراقة، والطب والتوليد، والغناء، جميعها صناعات شريفة بموضوعها، مفيدة لأصحابها وللبشرية

---

(١) انظر النص، ص، ١٤٧.

جمعاء. (وما سوى ذلك من الصنائع فتابعة وممتهنة في الغالب).

وإن كانت الوراقة والكتابة ليست من الصناعات الضرورية فهي في مصافها بما تسديه للبشرية والعمران من فوائد وخدمات جمَّة بالإضافة لما تحققه للعاملين بها من عيش شريف، (فهي حافظة على الإنسان ماضيه، ومقيِّدة لها عن النسيان، ومُبلغة ضمائر النفس إلى البعيد الغائب ومخلدة نتائج الأفكار والعلوم في الصحف. ورافعة مراتب الوجود للمعاني)(١).

والصنائع بنوعيها: البسيط الذي يختص بالضروريات، والمركب الذي يكون للكماليات، كليهما (لا بدَّ لها من علم)، وإن كانت الحاجة إليه في المركب أكثر، لكونها أكثر كمالاً لاشتمالها على الجانبين: النظر الفكري، والتطبيق العملي لأنها محسوسة وجسمانية (والأحوال الجسمانية المحسوسة نقلها بالمباشرة أوْعَب لها وأكمل، لأن المباشرة من الأحوال الجسمانية المحسوسة أتمّ فائدة)(٢).

أولاً ـ الوظيفة الحضارية للعلم والتعليم

لم يعالج ابن خلدون وظائف العلم وفضله بنفس المنطلق الذي انطلق منه الفقهاء، فأصبغوا عليه الصفة الدينية والشرعية استناداً للحديث النبوي «العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة» ثم انبروا ليضعوا لهذا العلم المقاييس والمعايير الشرعية والفروض وأنواعها (فروض العين وفروض الكفاية)، وعلى ضوئها عالجوا العلوم بأنواعها، فكان عندهم ما هو مطلوب لذاته، من فروض العين، وما هو مطلوب لغيره من فروض الكفاية. أي ما يساعد في خلاص الإنسان (دنيا وآخرة) كالعلوم الشرعية، وما سوى ذلك فهي اما علوم غير شرعية، أو علوم مرغوبة ومستحبة، أو علوم محرَّمة مكروهة. كما أنه لم يعالج موضوع العلم بمنطق الفلاسفة الذين وضعوا العقل البشري المقياس والمعيار ومنه انطلقوا في تقسيم العلوم وفي وظائفها.

---

(١) النص، ص، ١٣٩.

(٢) النص، ص، ١٢٥.

ابن خلدون لم يتبع هذا المنهج ولا ذاك، بل كان له منهجيته وتصوراته وتحليلاته الفريدة، والمستجدة على الفكر الإنساني بل على المجتمع البشري، سبق وذكرنا أنه نظر الى العلم والتعليم كظاهرة طبيعية في المجتمع الإنساني له وظائفه على صعيد الافراد والجماعات، ايضاً له نتائجه المترتبة سواء على صعيد العمران البشري أو التقدم الحضاري للأمم وللمجتمعات.

أ- دور العلم وفضله على صعيد الافراد: على ضوء المقدمات التي ذكرنا من الحاجيات الفطرية لأبناء الجنس البشري الداعية للبحث عن القوت، والى التجمع، والمشاركة. وبالتالي عن الطرق المتعارف عليها في تحصيل هذا القوت، وكانت الصناعات إحداها: بنوعيها: (البدائي الضروري والبسيط، والمتقدم منها المركب والمتطور)[1] بحاجة للعلم وللتعليم كل حسب ما بلغه من درجة التركيب والكمال.

وبهذا يؤدي العلم وظيفة حياتية معيشية كون الصناعات التي هي احدى وسائل الرزق وكسب القوت والصنائع كما ذكرنا(لا بد لها من العلم)[2].

بالإضافة إلى هذا نجد ابن خلدون، ينظر إلى «تعليم العلم» عبارة عن صناعة قائمة بذاتها، لها غرض اقتصادي معيشي وغرض فكري إنساني، فيقول: (وتنقسم الصناعات أيضاً: إلى ما يختص بأمر المعاش، ضروري كان أو غير ضروري، وإلى ما يختص بالأفكار التي هي خاصية الإنسان، من العلوم والصنائع والسياسة)[3]. «وتعليم العلم» هو من الصنف الثاني.

كيف ينظر ابن خلدون إلى هذه الصناعة؟ كيف تبدأ وكيف تتطور؟

---

(١) يذكر ابن خلدون أن الصناعات في المجتمع البدوي، تحتاج قليلاً إلى العلم والتعليم لأنها تتناول الجانب العملي فقط للصناعة، بينما الصناعات المركبة والتي مجالها الكماليات فهي أكثر تعقيداً وكمالاً لاشتمالها على الجانبين النظري والعملي فإن حاجتها للعلم والتعليم أكثر.

(٢) النص، ص، ١٢٥.

(٣) النص، ص، ١٢٦.

ذكرنا أن من طبيعة الفكر الإنساني الرغبة في تحصيل ما ليس عنده من الادراكات، ولتحصيل هذه الإدراكات لا بد أن يبحث عنها عند من سبقه بعلم أو زاد عليه بمعرفة أو إدراك. أو بأخذه من الأنبياء الذين تقدموه، والفكر الذي لا يفتر لحظة عن التفكر يتناول الحقائق واحداً واحداً. ويربط بين هذه الحقائق وبين ذاته، (ويتمرَّن على ذلك حتى يصير الحاق العوارض بتلك الحقيقة ملكة له. فيكون حينئذ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علماً مخصوصاً، وتتشوق نفوس أهل الجيل الناشىء إلى تحصيل ذلك. فيفزعون إلى أهل معرفته ويجيء التعليم من هذا)[1].

وهكذا يصبح يصبح هناك علم له أصوله وفروعه، وفنونه، وموضوعه، كما له «سنده» ناقل وناشر له بين طالبيه، ويتخذه كصناعة يركن إليها كمصدر لتحصيل قوته ومعاشه.

ولا يكتفي ابن خلدون بإظهار هذه الواقعة التاريخية، للعلم والتعلم أو بتحديد هذه الظاهرة الاجتماعية، العمرانية والحضارية، بل يكشف عن الدور العمراني والوظيفة الحضارية لهذه الصناعة إذ لا يمكن أن تؤدي هذا الدور وتقوم بتلك الوظيفة كيفما اتفق، فيقول: (أن الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه، إنما هو بحصول ملكة من الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله. وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك الفن المتناول حاصلاً)[2].

صناعة التعليم وملكته: من البديهي أن يفرق ابن خلدون في مرحلة ما بين صناعة التعليم والعلم ذاته الذي هو واحد عند الجميع، وقابل لأن يدركه كل امرئ يرومه (لأنا نجد فهم المسألة الواحدة من الفن الواحد ووعيها مشتركاً بين من شدا في ذلك الفن، وبين من هو مبتدىء فيه، وبين العامي الذي لم يحصِّل علماً، وبين العالم النحرير)[3].

---

(١) النص، ص، ١٤٧

(٢) النص، ص، ١٤٩

(٣) النص، ص، ١٤٩

وهكذا يقرر ابن خلدون الفصل بين العلم والتعليم فإذا كان لكل عالم صناعته القائمة بذتها فهي كأي صناعة «تكسب صاحبها عقلاً فريداً». أيضاً التعليم كصناعة إذا برع به المرء، وأجاده «يكسبه عقلاً فريداً». نتيجة البراعة والإلمام والإتقان والتفنن فيه.

والتعليم كغيره من الصنائع، متى اكتسبه صاحبه وأصبحت لديه ملكة «قلَّ أن يجيد صاحبها ملكة أخرى». لأنه كما يرى يكون قد تلوَّن بها واكتسب لونها، فمن الصعب عليه التحول إلى لون آخر أو اكتساب لون آخر، لأن (الملكات صفات للنفس وألوان فلا تزدحم دفعه، ومن كان على الفطرة كان أسهل لقبول الملكات وأحسن استعداداً لحصولها... فقلَّ أن تجد صاحب صناعة يحكمها، ثم يحكم من بعدها أُخرى ويكون فيهما معاً على رتبة واحدة من الإجادة)[1].

ولكن ابن خلدون انسجاماً مع موقفه وفلسفته إزاء العلوم والصنائع وأصنافها، ليست جميع العلوم قابلة لأن تكسب صاحبها هذا «العقل الفريد» فإن العلوم التي هي آلات لغيرها (كالعربية والحساب للعلوم الشرعية والمنطق للعلوم الفلسفية)، التي لا ينبغي أن يُنظر فيها إلا من حيث هي آلة لغيرها. فإن كثرة الاشتغال بها يخرجها عن المقصود، (وصار الاشتغال بها لغواً مع ما فيه من صعوبة الحصول على ملكتها لطولها وكثرة فروعها... وهي مضرَّة بالمتعلمين على الإطلاق لأن المتعلمين اهتمامهم بالعلوم المقصودة لذاتها أكثر من اهتمامهم بهذه الآلات والوسائل، فإذا قطعوا العمر في تحصيل الوسائل فمتى يظفرون بالمقاصد)[2].

مما تقدم، يكون ابن خلدون قد أعطى للعلم والتعليم الدور الوظيفي الذي يؤديه على مستوى الأفراد انسجاماً مع منطلقاته وفلسفته القائمة على الطبيعة التي فطر عليها البشر والتي تحثه على البحث عن القوت، والصنائع هي أوسع أبوابه.

---

(١) المصدر، ص، ١٤٧

(٢) المصدر، ص، ١٨٥

في الوقت الذي تؤدي فيه الصنائع وظيفة حياتية ومعيشية للأفراد والجماعات. تكون في نفس الوقت تقوم بدور بنائي تكويني على طريق اكتساب «العقل الفريد»، وتكوين الملكة، فإن هذا العقل، أو تلك الملكة الناتجة عن الصناعة والمتولدة عنها لا تتكون فيما اتفق. فلا بد لها من ممارسات، ومسلكيات (فكرية، وعملية) لكي تفعل فعلها البنائي والتكويني في ذاته كفرد، وبالتالي في كيان المجتمع كحضارة. ويكون هنا ابن خلدون قد سبق المربي الكبير بستالوزي حين يقول: «لو توفرت لدي مدرسة في قرية لجهزت غرفة الصف بدولاب الحياكة لكي يعمل أولاد المزارعين بأفكارهم وأيديهم معاً».

الدور البنائي والتكويني للصناعة: يقول ابن خلدون: «اعلم أن الصناعة هي مَلِكَة في أمر عملي فكري، وبكونه عملي هو جسماني محسوس. والأحوال الجسمانية المحسوسة، نقلها بالمباشرة أوعب لها وأكمل، لأن المباشرة في الأحوال الجسمانية المحسوسة أتمُّ فائدة، والملكة صفة راسخة تحصل على استعمال ذلك الفعل وتكرُّره مرة بعد مرة أخرى، حتى ترسخ صورته، وعلى نسبة الأصل تكون الملكة»[1].

وبما أن العلم والتعليم كما ذكرنا من الصنائع وتُكْسِب صاحبها عقلاً فإن هذه الحالة تقتضي:

أولاً: الإلمام بجانبيها النظري والعملي.

ثانياً: الممارسة المباشرة للصناعة والتكرار.

ثالثاً: اكتساب المهارة في الصناعة، مرتبط بمهارة المعلم وبمدى إتقانه للصناعة ذاتها من ناحية، وبطاقات المتعلم واستعداداته من ناحية أخرى.

قد يحصِّل المرء ملكة لصناعة ما عن طريق «الخبر أو العلم» فقط، دون الممارسة والمباشرة ويكون هذا النوع من الصناعات ناقص لاقتصاره على جانب واحد فقط، النظري أو العملي، كما هو الحال في الصناعات البسيطة في مجتمعات البداوة. كما أن بعض الصناعات تبقى أيضاً ناقصة ولا يستطاع

---

(١) النص، ص، ١٢٥

اكتساب ملكتها، في حال ضعف «سندها»[1] وعدم إجادته للصناعة ذاتهـا، أو لصناعة تعليمها ولـم تترسخ ملكتها عنده. وهذا شأن صناعة التعليم في عهد ابن خلدون في المغرب. حيث كاد ينقطع، للافتقار إلى الأصول والسند الصالـح لهذه الصناعة: (تَعَسَّر عليهم حصول الملكة والحـذق في العلوم. . . ثم بعد تحصيل من يرى منهم أنه قد حصَّل، تجد ملكته قاصرة عن علمه إن فاوض أو ناظر أو علَّم، وما أتاهم إلا من قِبَل التعليم وانقطاع سنده)[2].

إذاً هناك شروط وأسس لاكتساب الصناعة وبالتالي لازدهارها ورواجها بالتكرار من جهـة والإلمام بجـانبيها، (النـظري والعملي)، بالتـالي بالممـارسة المبـاشـرة، وباختيار السند الملم بأصولها والماهر بصناعة تعليمهـا من جهة أخـرى. إنها شروط ضرورية لاكتساب ملكتها، وبالتالي لتكوين عقل مبدع وخلاق بها. آنذاك تصبح جزءاً مكوناً من شخصية ممتهنها، فتصبغه بلونها، حتى ليكاد يصعب إن لم نقل يستحيل عليه اكتساب أو إجادة غيرها مضافاً لها. (فمن حصلت له ملكة في صناعة قلّ أن يجيد بعد ملكة أخرى). إذ يصعب على المرء الجمع لنفسه أكثر من صناعة في نظر ابن خلدون، لما تتطلبه كل صناعة من جهد وزمان، ليكتمل البناء التكويني (الفكري والعملي) الذي أراده لصاحب الصناعة، (ولا يحصل ذلك دفعة وإنما يحصل بأزمان وأجيال).

فالعمل باليدين، كالعمل بالفكر يكسبان «عقلاً فريداً» وهذا ما أراده ابن خلدون لأصحاب الصناعات، لينشأوا عليهـا منذ الـطفولـة، ويعملون بفكرهم وبحـواسهم، (لأن من كان على الفـطرة كان أسهـل لقبول الملكـات وأحسن استعداداً لها)[3]. يسهل تكوينه وبناؤه بما يناسب هذه الصناعة أو تلك. وما أقرب ما سعى إليه ابن خلدون مما تدعو إليه التربية الحديثة من تحويل إحساسات التعلم إلى أفكار عن طريق معـالجة ومبـاشرة الأشيـاء نفسها. وليس بـالأخبار

---

(١) السند هو المعلم الذي يؤخذ عنه العلم أو الصفة.

(٢) النص، ص، ١٥١.

(٣) النص، ص، ١٣٧.

والوصف والبلاغة والمجاز. وهذا ما جاء على لسان رائد التربية الحديثة جان جاك روسو (J.J Rousseau) «لا تقدموا للطفل أبداً خطباً لا يستطيع سماعها ودعوا الوصف والبلاغة والمجاز، واكتفوا أن تعرضوا عليه الأشياء في حينها، لتتحول إحساساته إلى أفكار».

ب ـ الوظيفة الحضارية، الاجتماعية، العمرانية للعلم: هناك علاقة طردية بين الصناعات والعمران البشري، فإذا كانت الصناعات البسيطة المقتصرة على ضروريات العيش وتحصيل القوت كافية لتلبية ضروريات العيش في مجتمع البداوة، فإن هذا النوع البسيط من الصناعات (الناقصة) تصبح قاصرة عن تلبية حاجات المجتمعات المتحضرة، حيث يحتاج إلى تعددها وتنوعها والمهارة والتفنن بها.

إذاً إن عمران الأرض والانتقال بالمجتمعات من طور البداوة إلى طور التحضر يقتضي تطور كمي ونوعي في الصناعات، كما أن العكس صحيح، إن التطور في الصناعات والعلوم يؤدي بدوره إلى دفع المجتمع البشري إلى التطور والتحضر والعمران.

قلنا ان الصنائع لا تكتمل إلا بالعمران البشري (تكتمل الصنائع بكمال العمران الحضري وكثرته)، فتتحول من البسيط إلى المركب، ومن الضروري إلى الكماليات، بفضل ما يطرأ عليها بالضرورة من تجديد وإبداع وابتكار ببعديها الكمي والكيفي، لكي تحفظ بقاءها واستمراريتها من ناحية، وتوفر لأصحابها العيش الذي هو غرضهم من امتهانها ـ فإن من الطبيعي أيضاً أن يلجأ ممتهنوها دوماً وأبداً إلى تنويعها وتطويرها لتبقى قادرة على تلبية حاجات البشر المتطورة والمتنامية كلما شاع العمران واتسع نطاق التمدن والتحضر (إن العلوم تكثر حيث يكثر العمران، وتعظم الحضارات).

وهكذا فسّر العلامة ابن خلدون، تطور العمران البشري والتحضر، فالعلاقة وطيدة والتأثير متبادل، بين العلم والصناعة من جانب، وبين العمران والحضارة من جانب آخر. ازدهار ورواج وتطور أحدها يؤدي إلى ازدهار وتطور

الآخر. إن هناك علاقة «جدلية» بين ما يحصل في الفكر، وما تقدمه الحواس، بين ما هو في النظر، وما هو على الطبيعة، بين المثالية، والواقعية، إنها فلسفة ابن خلدون، في تكوين الفكر البشري من ناحية، وفي عمران الأرض والتحضر من ناحية أخرى.

إنها علاقة لا تنفصم، بين الطبيعة البشرية بمقتضياتها الفكرية والحياتية، من ناحية وبين الطبيعة الخارجية بمكوناتها المادية والحسية غير المنظمة. وبهذا المنطق وذلك المنهج صاغ العلامة ابن خلدون. قوانينه العلمية في التجمع البشري، والعمران والتحضر: فقرر أن: (اكتمال الصنائع بكمال العمران الحضري وكثرته. ورسوخ الصنائع برسوخ الحضارة. ولا تزدهر الصنائع أو تكثر إلا بتكاثر طالبيها، ومتى قاربت الأمصار على الخراب انتقصت منها الصنائع. فالعلوم والصنائع لا تكثر إلا بتكاثر العمران وتعاظم الحضارة)[1].

وكون ابن خلدون، ذلك الإنسان، المؤمن، المسلم، الفقيه، المالكي العقلاني، وكغيره من الفقهاء والفلاسفة المسلمين، حاول أن يوفق بين العقل والنقل، بين الفلسفة والشريعة، فقرر مستجيباً للشرع بوجود عدة عوالم، لكن لكل عالم طبيعته وخصائصه، وبعدة مراتب من العقول، لكل مرتبة مجالها وحدودها[2]. ومجال العقل البشري لا يتعدى حدود المحسوسات، حتى في مراتبه العليا، وما سوى ذلك فهو إما من اختصاص الشرع ومصادره الأنبياء والرسل، وإما يقع في مجال عقول تختلف بطبيعتها عن عقول البشر، مهيأة لإدراك العوالم الأخرى[3].

جـ ـ الوظيفة الدينية للعلم: إذا كان العقل الإنساني قد تحدد مجاله في المحسوسات وفي الأمور الدنيوية المنظورة والمرئية، فما هو شأن الأمور

---

(١) انظر، النص، ص، ١٢٧ ـ ١٢٩ ـ ١٥٥.

(٢) انظر، الفصل الثالث، ابن خلدون والفلسفة، والفصل الخامس، ابن خلدون وتقسيم العلوم.

(٣) انظر، النص، في علوم البشر وعلوم الملائكة، ص، ١٦٥ ـ ١٦٦.

الأخروية غير المرئية والتي لا تُعرف إلا بآثارها. ولا يتعدّى فيها اليقين حينئذ حدود الظن والترجيح. والشرع لا يحتمل هذه الدرجة من المعرفة.

هنا وجد ابن خلدون نفسه في موقف لا خيار له فيه، فإما أن يسلك مسلك الفلاسفة الذين أعطوا للعقل البشري القيمة العظمى والمصدر الأول للمعرفة وبه يتحقق ما يحققه الشرع، وإما أن يقف موقف الفقهاء الذي أعطوا للشرع القيمة الفضلى، كما جاء على لسان الأنبياء والمرسلين، والعقل قاصر عن إدراك ما جاء به الشرع.

فوجدناه كما سبق قد اختار الطريق الوسط، فاعترف بالعقل وبدوره، في حدود طبيعته «المادية» والفطرةِ التي فطره الخالق عليها ليحقق المرتبة التي اختارها الله له عن سائر خلقه. وبكلمة: كان للعقل عنده مجاله، وللشرع مجاله.

وبالرغم من تأثر ابن خلدون بالإمام الغزالي في بعض مواقفه إزاء الفلسفة والعلوم العقلية فإنه لم يَلْغ دور العقل ومقدرته على تحصيل بعض العلوم (الطبيعيات، والرياضيات) التي تقع في دائرته وتتوافق مع طبيعته التي تشكل أحد جانبي المعرفة. كما أعطى للشرع وللعلوم الشرعية الجانب الآخر من المعرفة الإنسانية والتي هي متممة لإنسانية الإنسان، ولما فُطر عليه البشر.

أما عن وظيفة هذه العلوم العقلية: لم يكن ابن خلدون مبالغاً كما هو شأن الفلاسفة من توظيف مقدرات الإنسان (الفكرية والجسدية والروحية) للكشف عن تلك العلوم والعمل بها وترك كل ما عداها (علوم القرآن والسنة) سواء كانت من العلوم المقصودة بذاتها، أو من العلوم التي هي أداة ووسائل لتلك العلوم (علوم اللسان والمنطق)[1]. إنما كما ذكرنا قد قسم العلوم إلى قسمين: عقلي فلسفي (حكمية) يهتدي إليها الإنسان بفكره، ولها وظائفها وحدودها. وصنف نقلي

---

(١) انظر، للمؤلف، التربية عند الفقهاء، زين الدين بن أحمد، ابن جماعة، التربية قبل الغزالي: ابن سحنون والقابسي.

وضعي شرعي مستند إلى الخبر (عن الواضع الشرعي لا مجال فيها للعقل)[1]. وله دوره ووظائفه التي ليس للإنسان غنى عنها.

وسبق وتحدثنا عن العلوم العقلية (الصنائع) والوظائف التي تؤديها للإنسان على مستوى الإنسان كفرد، وكجماعة، والوظيفة الحضارية لتلك العلوم والصنائع.

إن العلوم الشرعية كما يقدمها لنا العلامة ابن خلدون، كون جميعها نقلية، حتى القياسي منها، حيث يتفرع منها الفرع عن الأصل، ولا يثبت الفرع إلا بثبات الأصل، فهو «نقلي» أيضاً بطبيعته، وإن أصل هذه العلوم (النقلية كلها) أي الشرعيات منها مستمدة من الكتاب والسنة المنزلة من الله على رسوله ليبلغ البشر ويهديهم إلى الحق، حتى علوم اللسان العربي، الذي هو لسان الملَّة، ربها نزِّل القرآن ودونت السنة.

فإذا كانت هذه العلوم الشرعية وهذه طبيعتها، فما هي الوظيفة التي تؤديها كإنسان في نظر ابن خلدون؟.

يقول: (ان المكلّف يجب عليه ان يعرف احكام الله تعالى المفروضة عليه وعلى أبناء جنسه)[2]. فما هي حدود هذا الواجب الذي افترضه ابن خلدون وما هي ماهيته؟

لم يوضح لنا العلامة ابن خلدون كما عوَّدنا من تعليل وتفسير واستنتاجات لهذا الجانب كما هو شأنه في العلوم والصنائع حيث ربطها بطبيعة الإنسان التي فطر عليها في البحث عن القوت والمعاش الذي يتمثل «بالحياة» من جانبيها الجسدي والمعيشي.

ولما كان لم يتبع في تقسيمه للعلوم منهج الفقهاء في تقسيمها إلى فرض «عين» وفرض «كفاية» فإنه قد تبنى نهجاً مختلفاً في تحديد الوظيفة الدينية للعلوم.

---

(١) انظر النص، ص، ١٤٥. والفصل الخامس، ابن خلدون وتقسيم العلوم.

(٢) النص، ص، ١٤٧

فكما أن الطبيعة الإنسانية قد أوجبت على كل فرد البحث عن مصدر رزق يحْيا به ويعتاش ويضمن حياته في الدنيا، فإن الفكر نفسه الذي اختص به هذا الكائن، والذي «لا يفتر لحظة عن التفكر»، لا شك أنه يستدعيه للتفكر في حياته الأخروية والبحث عن طريق الخلاص، في هذا الحال لم يجد أضمن ولا أكثر أماناً من اتباع ما جاءت به الأنبياء عن «الخالق» من تعاليم وحقائق لهداية جميع البشر إلى ما فيه خيرهم في الدنيا وصلاح آخرتهم، (فكانت العلوم «النقلية الوضعية»، والتي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل، إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول).

ويُرجع ابن خلدون هذه العلوم جميعها إلى الكتاب والسنة، سواء كانت مأخوذة بالنص، أو بالإجماع أو بالإلحاق، فالمكلَّف الذي يتوجب عليه أن يعرف أحكام الله المفروضة عليه لا بد له من الرجوع والنظر إلى الكتاب ببيان ألفاظه (علم التفسير). وإلى اختلاف روايات القراء في قراءاته (علم القراءات). وإلى إسناد السنة إلى أصحابها والكلام في الرواة الناقلين لها ومعرفة أحوالهم وعدالتهم (علم الحديث). ثم إلى استنباط الأحكام في أصولها بوجه قانوني وكيفية استنباطها (علم أصول الفقه). ثم إلى معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين (علم الفقه) ثم إلى التفريق بين ما يجب أن يُعتقد وما لا يجب أن يُعتقد (التكاليف أو العقائد الإيمانية) ثم الحجاج على هذه المعتقدات بالآلة العقلية (علم الكلام).

وأن هذه العلوم جميعها خاصة النظر في الكتاب والسنة تستلزم بل يجب أن تتقدمها العلوم اللسانية (لأنها متوقفة عليها).

وهكذا انتقل ابن خلدون من الكشف عن الدافع ومن الغرض في العلوم الشرعية إلى الكشف عن أقسامها ومراتبها والوظيفة التي يؤديها كل قسم إلى أبناء الملّة.

وكما سبق وحدد للعلوم الحكمية «الفلسفية» مجالها الذي لا يجوز أن تتعداه، وأنواعها التي تزداد وتتعاظم بازدياد البحث عنها حتى تربو عن الحصر،

مما يسيء ويشغل العاملين بها عما هو أجدى لهم وأنفع، فيضع لها الحدود كي لا يضيع المرء في متاهاتها ومتفرعاتها[1].

أيضاً العلوم الشرعية النقلية (قد نفقت أسواقها في هذه الملّة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا شيء فوقها، وهُذِّبت الاصطلاحات، ورُتّبت الفنون فجاءت من وراء الغاية من الحُسْن والتنميق. وكان لكل فن رجال يُرجَع إليهم في أوضاع يُستفاد منها في التعليم)[2]. وبتناقص العمران وانقطاع سند العلم والتعليم في عهد ابن خلدون في المغرب، فإن أسواق هذه العلوم قد كسدت. فما على طالبيها والباحثين عنها إلا الرجوع إلى رجالها وأمهات مصادرها حيث وفّوها حقها بالبحث والتدقيق والتصنيف، بعد أن اتقنوا صناعتها، واكتسبوا ملكتها، فأصبح لكل فن منها مصدره ومرجعه الذي لا يعلو عليه ولا ينافسه به أحد[3]. فما على المتعلم بعد أن انقطع سند العلم إلا الرجوع إليه مباشرة، مستعيناً بمن استحوذ على صناعة التعليم وملكتها واجاد في هذا الفن أو ذاك، وإلا أضاع عمره دون طائل.

هذا هو الموقف الذي اتخذه ابن خلدون من العلوم الشرعية، ومن الوظيفة الدينية للعلم، إنها تتصف بالموضوعية، وبعد النظر، وبالرغم من تأثره بالغزالي، الذي اقتصر العلوم على الشرعي منها، وغاية الإنسان القصوى العمل بهذه العلوم (العلم أمامه والعمل وراءه، والعلم بالعمل الذي به خلاص الإنسان). فإن ابن خلدون، يكون قد أعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله. فهناك الجانب الحياتي المعاشي الفطري في الإنسان، الذي تُعمر به الأرض، ويتم الاجتماع البشري، وتُبنى الحضارات التي تتغذى دوماً بالعلوم والصناعات وما تحققه من مهارات وإتقان و...، أيضاً هناك الجانب الروحي، فيه يكمن

(١) توخى خطى الغزالي في وضع لكل علم اقتصار واقتصاد، أي الحدود التي لا يجوز تخطيها.

(٢) النص، ص، ١٥٨.

(٣) في الحديث عن كل فن أو كل علم يشير ابن خلدون إلى أمهات الكتب فيه، وإلى أصحاب صناعته الذين برعوا به، انظر المقدمة، ٧٧٩ ـ ٨٣٨.

خلاص الإنسان في الآخرة يتغذى بالعلوم الشرعية المستقاة من أصولها وأمهاتها.

إن هذا العالم الفذ قد عرض علينا العلوم والصنائع باعتبارها الغاية التي يتراكض وراءها البشر ليكتسبوها ويتقاسموها ويتعاونوا ويتشاركوا بها، كما يتنافسون في تحصيلها لأنها حياتهم، إنه يعرضها كعالم، مشارك بها ويعيشها، كما عرض الجانب الديني للنوع الآخر من العلوم حيث بها منجاة الإنسان في الآخرة ومنقذة له من الضلال، عرْض المتفقه في الدين والشريعة والممارس لعلومهما، كما سبق وقدَّم لنا الصوفية والمتصوفة كنهج حياتي مفضل ومرغوب فيه للحياتين الدنيا والآخرة، كمتصوف تحقق وتذوق سعادة الصوفي، المتدرج في المقامات العارف بالمسالك.

وليس هذا فحسب، وكمربي، يقدم لنا منهجاً تربوياً وتعليمياً للأفراد والجماعات، للمعلمين والمتعلمين سابقاً بها عصره متجاوزاً مجتمعه كما كان شأنه في علمي التاريخ والاجتماع.

وسيتضح فكر ابن خلدون التربوي أكثر من خلال آرائه المنصبَّة مباشرة على التربية والتعليم، وهذا ما سنعالجه في النصوص التالية.

الفصل الثاني

في آداب وشروط المعلم والمتعلم

قبل الشروع في ذكر الشروط والآداب التي يجب أن تتوفر في طالب العلم وفي المعلم، تجدر بنا الإشارة إلى أن الإنسان عند ابن خلدون متميز عن سائر خلق الله بالفكر الذي يهتدي به، ومن خواص هذا الفكر أنه لا يفتر «طرفة عين عن التفكر»، وأنه تواق وراغب (في تحصيل ما ليس عنده من الإدراكات فيرجع إلى من سبقه بعلم أو زاد عليه بمعرفة)[1]، ينشأ عن ذلك موقف تعلّمي مستمر، وهنا تكون البداية الطبيعية لظاهرة التعلم والتعليم في العمران البشري. ثم إن هذا الموقف يفترض وجود معلم ومتعلم، كما يفترض وجود طرق وأهداف تربوية وتعليمية. وبمقدار ما يتوفر لهذا الموقف من شروط وظروف ملائمة، تكون الغاية منه متحققة، والجهود المبذولة فيه مثمرة.

وبالرغم من أن ابن خلدون لم يَفْرُد فصولاً خاصة في شروط وآداب طالب العلم أو المعلم، فقد نهج نهجاً مغايراً عن الفقهاء في هذا المضمار فلا بد من محاولة جادة للوقوف على رأيه في طالب العلم والمعلم وما يجب أن يكونا عليه من آداب وشروط.

أولاً ـ طالب العلم: نجده يوحي لطالب العلم بالتالي:

١ ـ تلقي العلم مباشرة من أصحابه: يرى ابن خلدون أن التعلم يكون تارة تعلماً وإلقاء، وطوراً محاكاة وتلقيناً بالمباشرة (والممارسة). ويرى في الطريقة الثانية «أكثر ترسيخاً له وأشد استحكاماً». لأن الاصطلاحات تترك عند المتعلم

---

(١) النص، ص، ١٤٧.

التباساً وعدم تمييز أحياناً وتساؤلات، من هنا كـان البحث في العلوم وتعلّمها والعمل بها يتطلب الرجوع إلى مصادرها وإلى أصحابها وهو المناسب لصناعتها.

ولما كانت الملكات المكتسبة في نظره كلها جسمـانية سـواء كانت في البدن أو الدماغ من الفكر. . .، تفتقر إلى التعليم، ولهذا كان التعلم لكل علم أو صناعة بحاجة إلى مشاهير المعلمين فيها أي إلى «سند» هذا العلم أو تلك الصناعة. فيكون شد الـرحال إليهم والأخـذ المباشـر عنهم سواء بـالتلقين أو المحاكاة أو بالمباشرة محققاً للغرض منها. من هنـا كانت (الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعليم)[1].

٢ ـ عدم الغوص بعيداً أو الإمعان في التجريد والتعميم: رأى ابن خلدون أن العلماء يكثر خطأهم بسبب إمعانهم في الغوص على المعاني وتجريدها من محسوساتها وإطلاق أحكامها بشكل قوانين عامة. هذا الموقف يتـطلب منا التمييـز بين نوعين من الأحكام عند ابن خلدون: الأحكام الشرعية والأحكام العقلية. وهو يرى أن التصديق في الأولى هو المطلوب والمناسب لها، لمطابقة ما هـو في الخارج (العَيان) لما هو في (الذهن). في حين أن العلوم العقلية تتطلب العكس، حيث أن الذهن (العقل) هو نتيجة وليس سبباً أو أساساً. . . وبعبارة أخرى، إن معيار الصدق في الأحكام العقلية هو الواقع بينما هو (النقل) في الأحكام الشرعية. ولهـذا خلص ابن خلدون إلى أن العلماء من بني البشـر أبعـد عن السيـاسـة ومداخلها ويكونوا بسبب ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض كثيراً ما يقعـون في الخطأ وبالتالي لا يؤمن عليهم. ومن هنا يكون على طالب العلم (بالإضافة إلى أخذ العلم من مصادره مباشرة) عليه أن لا يفارق نظره المواد المحسوسة، للتأكد منها قبل أن يرسخ في ذهنه حكمـه عليها، وأن لا يجاوزها في غرضه. . . «ليكون مأموناً من الخطأ عند النظر في سياسته فيستقيم النظر في معاملته»[2].

---

(١) النص، ص، ١٩٣.

(٢) لا شك أن ابن خلدون حاول أن يعالج في هذه النظرية العلمية في الأحكام ما كان شائعاً =

وهكذا نجد أن ابن خلدون لم يتبع الطريقة أو المنهجية التقليدية للمفكرين التربويين الذين سبقوه. فلم يأخذ بنظريتهم الأخلاقية والواعظة والتي شاعت قبله. إذ شدد أكثر وأكثر على قيمة التفكر والتحقق. إن وصيته الكبرى التي يوجهها مباشرة إلى طالب العلم هي حثه على التفكر والتأمل والتيقن والمباشرة قبل إطلاق الأحكام إلا الشرعية منها. حيث يكون الأخذ بها عن طريق التصديق ولا تستلزم التحقق منها.

ثانياً - شروط وآداب يجب توفرها في المعلم الصالح:

العلاقة بين المعلم وصناعة التعليم:

وجد ابن خلدون (أن فهم المسألة الواحدة من الفن الواحد مشترك بين من شدا إلى ذلك الفن وبين من هو مبتدىء فيه وبين العامي الذي لم يعرف علماً، وبين العالم النحرير)[1]. فاستدل بذلك على أن العلم واحد، ولكن صناعته هي التي اختلفت. وبقدر ما يكون القائمون بهذه الصناعة قادرين على الإحاطة بطرقها ومبادئها وقوانينها ومهارتها والوقوف على مسائلها واستنباط فروعها من أصولها تكون هذه الصناعة مزدهرة ومحققة لأهدافها وينسحب هذا على القائمين بها كمّاً وكيفاً. لقد افترض ابن خلدون أن التعليم صناعة، نجاحها وفشلها، مرتبطان بالقائمين بها، وأن المعلمين هم سند هذه الصناعة. لذا لا بد من أن تتوفر فيهم شروط وآداب وقوانين. ويستشهد ابن خلدون ببعض الذين ارتحلوا ممن يعرفهم لطلب العلم على المشاهير. فقد رجع بعضهم بعلم وفير ومفيد وبتعلّم حسن[2].

ويعود الفضل لمن حذق منهم لتوفر معلمين ملمين مبرزين بصناعة التعليم. وهكذا فإن توفر المعلم القادر والحاذق ضرورة أولى في عملية التعليم.

= في عصره وما عاناه الدسائس والوشايات وإطلاق الأحكام على أصحابها قبل التأكد من حقيقتها وواقعيتها.

(١) النص، ص، ١٤٩.

(٢) يذكر ابن خلدون من هؤلاء: ابن الخطيب وابن الحاجب.

لأنه يكون قادراً على توفير الشروط الأساسية للمتعلم وإلا لا يكون تعلم بالمعنى الذي يريده ابن خلدون، ويذكر لنا من هذه الشروط:

أ ـ قيام الجدل والحوار بين المعلم والمتعلم:

وكما رأى ابن خلدون أن «البعض ممن ارتحلوا لطلب العلم عادوا حاذقين للصنعة، فقد رأى أيضاً أن البعض ممن ارتحل عاد «وبعد ذهاب الكثير من أعمارهم في مجالسة المجالس العلمية، لا ينطقون ولا يفاوضون، وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة».

لقد عاد هؤلاء دون طائل، لأنهم لم يحسنوا التصرف بالعلم والتعليم؛ وإن حصلوا شيئاً فهو قاصر. ويعلل ابن خلدون ذلك لانعدام «سند» التعليم، «أي المعلم»، وعدم توفر الشروط والآداب بالقائمين عليه في مصر من الأمصار. ومن أجل تلافي تلك النقائص يوصي ابن خلدون بقيام «الجدل والحوار» بين المعلم والمتعلم فالحوار يساعد على تفتق الذهن واتساع المدارك وفك عقال اللسان الذي يكون بواسطته نقل العلم. وهذا دور يجب أن يضطلع به المعلم، وأن يدركه قبل أن ينتصب لهذه المهمة، لأن «من أيسر طرق هذه الملكة فتق اللسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلمية، فهو الذي يقرب شأنها ويحصِّل مرامها».

ب ـ اختيار الأنسب للمتعلم من الفن الواحد:

حلل ابن خلدون أسباب قصور العلم وعدم تملك ملكته، فوجد ذلك في كثرة التأليف واختلاف الاصطلاحات في التعليم وتعدد طرقها، وفي مطالبة المتعلم باستحضارها جميعاً حفظاً بالرغم من تكرارها ووحدة معناها. إن في تلك الطرائق والاكثار من الاختلافات والتلقين فيه مضيعة للوقت ولعمر الطالب، دون تحقيق للأهداف أو قطف للثمرات. لأن عمر الطالب جميعه قد «لا يفي بما كتب في صناعة واحدة».

وبهذا توجب على المعلمين أن يختاروا لطلابهم ما يفي بالغرض ويحقق

الهدف، ويكون ذلك بأن يقتصر المعلمون للمتعلمين على المسائل الأساسية فقط دون الدخول في الشروحات المتنافرة والمتفارقة.

جـ ـ محاولة تقريب الأهداف للطالب وتوضيحها:

وجد ابن خلدون ضرراً في لجوء المعلمين إلى التلخيص والاختصار. ذلك أن حشو كثير من المعاني في قليل من الكلمات مما يعسر على الفهم. ومنه فساد في التعليم، وإقلال بالتحصيل، وتخليط على المبتدىء وضياع الغايات من العلم، وهو لم يستعد لقبولها بعد. ثم إن في ذلك تشتيت لفكر الطالب وانشغاله بما لا يفيد الأهداف.

يقول ابن خلدون منتقداً طرائق التعليم التي شاعت عند العرب المسلمين: (ذهب كثير من المتأخرين إلى اختصار الطرق والإيجاز في العلوم، يولعون بها ويدونون منها برنامجاً مختصراً في كل علم يشتمل على حصر مسائله وأدلتها، باختصار في الألفاظ وحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة من ذلك الفن. فصار ذلك مخلاً بالبلاغة وعسيراً على الفهم، وربما عمدوا إلى الكتب والأمهات المطولة في الفنون لتيسير التفسير والبيان، فاختصروها، تقريباً للحفظ)[1]. ثم يعطي ابن خلدون الأمثلة على ذلك في مجالات الفقه وأصول الفقه والمنطق. ويرى أن هذا «من سوء التعليم» لقد قصدوا إلى (تسهيل الحفظ على المتعلمين فأركبوهم صعباً بقطعهم عن تحصيل الملكات النافعة وتمكنها)[2].

د ـ مراعاة مقدرة الطالب ومساعدته على الفهم:

واجب المعلم أن يعطي بحسب قدرات الطالب من المعلومات ومساعدته على استيعابها، وبالتالي عدم تعريضه للنسيان، «بتفريق المجالس وتقطيع ما بينها» لأنه يكون عائقاً في تحصيل الملكة. ولا يجيز للمعلم أن يخلط على الطالب بين علمين في آن واحد (فإنه حينئذ قل أن يظفر بواحد منهما، لما فيه

---

(١) النص، ص، ١٧١.

(٢) النص، ص، ١٧١.

من تقسيم البال وانصرافه عن كل واحد إلى تفهم الآخر[1].

وهكذا يكون ابن خلدون قد راعى المتعلم وظروفه ومقدرته، مستبقاً النظرية التربوية الحديثة التي أحدثت انقلاباً بالتربية كما أحدثت نظرية كوبرنايكس انقلاباً في علم الفلك، والمتلخصة بجعل المعلم والبرامج يدوران في فلك المتعلم وليس العكس كما كان سائداً.

(١) النص، ص، ١٨٠.

الفصل الثالث

المنهج التعليمي والتربوي

المتعلم هو الغرض، وطبيعته هي محور العلمية التربوية والتعليمية:

١ - في الطرق التعليمية والتربوية:

يعزو ابن خلدون النتائج الحضارية المحصلة لمجتمع ما إلى صناعة التعليم، ازدهاراً أو ركوداً (إقبالاً أو إحجاماً، فشلاً أو نجاحاً) وإلى القائمين عليها، من حيث إدراكهم لمبادئها وقوانينها من ناحية، ومن حيث تطبيقهم لهذه القوانين والمبادىء عملياً من ناحية أخرى.

يضع أمامنا ابن خلدون منهجية تعليمية وتربوية، يجد فيها صواباً في تعليم العلوم ونقلها، موضحاً طرق الإفادة منها. ومن المبادىء التي يراها ضرورية هي التالية:

أ - التدرج والتكرار التصاعدي بما يناسب الطالب والموضوع معاً:

يشير على المعلم أن يتدرج مع الطالب بتلقينه مسائل من كل باب هي أصول ذلك الباب. دون أن يدخل معه في التفصيل بادىء ذي بدء، ومراعياً قدرته وقابليته على فهم ما يُلقى عليه. وبعد ذلك، وفي مرحلة ثانية، يكون الدخول مناسباً في بعض التفاصيل لدراسة جزئيات الموضوع الأكثر ارتباطاً به.

ثم تأتي المرحلة الثالثة حيث يبتعد المعلم عن العموميات ويخرج عن الإجمال ولا يترك عويصاً ولا مغلقاً إلا وضّحه وفتح مقفله.

وهكذا يكون التدرج بالعلم مع الطالب متعلقاً بالطالب واستعداداته من جهة، وبالموضوع ومتطلباته من جهة أخرى وفي آن واحد. فالطالب له مقدرات واستعدادات معينة على المعلم أن يعيها ويحسن التعامل معها، كما أن للموضوع أو للفن جزئيات واختلافات، على المعلم أن يراعيها أيضاً، ويتدرج في عرضها وتقديمها للطالب على النحو الذي يناسب الطالب والموضوع معاً. لأنه أدرك (أن قبول العلم والاستعدادات لفهمه تنشأ تدريجياً ويكون المتعلم أول الأمر عاجزاً عن الفهم بالجملة).

ب ـ عدم إرهاق فكر الطالب والإحاطة بطبيعة هذا الفكر

كان ابن خلدون يدرك تماماً أن الفكر الإنساني ينمو ويتطور تدريجياً، ويتأثر بما يكتسبه من معلومات ومهارات وما يعرض له من خبرات، هذه جميعها تتحكم كماً وكيفياً في سلامة هذا النمو واتجاهه سلباً وإيجاباً. لذا لزم أن تراعى في المتعلم تلك الطبيعة التي تتهيأ وتزداد استعداداً للفهم والقبول بالتدريج وكلما اكتسبت فناً جديداً أو علماً جديداً يزيدها استعداداً لتقبل علوم وفنون أخرى. كما تتضح عنده أهدافها ومراميها أيضاً بالتدرج. وإذا لم تراع هذه الطبيعة «والقيت عليه الغايات في البدايات وهو حينئذ عاجز عن الفهم والوعي وبعيد عن الاستعداد له، كَلَّ ذهنه عنها وحسب ذلك من صعوبة العلم في نفسه، فتكاسل عنه وانحرف عن قبوله وتمادى في هجرانه».

ج ـ عدم الانتقال من فن إلى آخر قبل فهمه

بصرف النظر عن المرحلة التعليمية التي وصل إليها الطالب، يؤكد ابن خلدون على المعلم ضرورة عدم نقل الطالب إلى الجديد إلا بعد التأكد من فهم ما سبقه. كأن علّامتنا يدرك أن زيادة المقدرة عند الطالب، والارتقاء باستعداداته، يكوّنان الفهم الذي يُكْسِبه مقدرة جديدة وملكة جديدة تساعده على الارتفاع والارتقاء والاستيعار (لأن الطالب إذا حصّل ملكة علم من العلوم استعد

بها لقبول ما بقي، وحصل له النشاط في طلب المزيد والنهوض إلى ما فوق، حتى يستولي على غايات العلم، وإذا خلط عليه الأمر عجز عن الفهم وأدركه الكلال وانطمس فكره، ويئس من التحصيل، وهجر العلم والتعليم)[1].

د ـ النسيان آفة العلم، تعالج بالتتابع والتكرار:

يريد ابن خلدون بمنهجه أن يربي ملكات لدى الطالب. وتربية الملكة عند الإنسان تتطلب الاحتفاظ بما اكتسبه الطالب ليكون قادراً على استحضاره عند الحاجة. وهذا يحتاج إلى زمن؛ فالزمن عامل سلبي في الذاكرة، فيعالج هذه السلبية بعدم تفريق المجالس أو تقطيع ما بينها (التكرار). لأنه ذريعة إلى النسيان (فيعسر حصول الملكة بتفريقها وإذا كانت أوائل العلم وأواخره حاضرة عند الفكرة مجانية للنسيان، كانت الملكة أيسر حصولاً وأحكم ارتباطاً وأقرب صيغة. لأن الملكات إنما تحصل بتتابع الفعل وتكراره)[2].

وهكذا يكون ابن خلدون قد نظر لذهن الطالب لا على أنه وعاء على المعلم ملؤه بالمعلومات، وإنما هو ملكة تنمو وتزداد استعداداً وقابلية بالتدرج[3]، عن طريق التفهم واكتساب طرق التفكير واعمال الذهن. بل أن تلك الملكة الذهنية ذات طبيعة لها قابلية النمو والاتساع. وتكون تربيتها بما يتناسب مع قوانين هذا النمو. وعند ابن خلدون أن الاختلافات في أنظمة التعليم والتفاوت الزمني اللازم لتحصيل العلم من بلد إلى آخر أو من فرد لآخر إنما تعود إلى مدى المعرفة بقوانين ومبادىء اكتساب هذه الملكة وطبيعة نموها وطرق تربيتها.

هـ ـ عدم الشدة على المتعلمين:

لم يَخْفَ على ابن خلدون ما للشدة والقسوة على الطالب وخاصة على

---

(١) انظر النص، ص، ١٨٠.
(٢) النص، ص، ١٨٠.
(٣) نذكّر هنا بنظرية مونتني (Montaigne) القائلة بأن رأساً حسن التكوين خير من رأس مملوء (Une tête bien faite, mieux qu'une tête bien pleine).

المبتدىء من نتائج سلبية. وقد رأى أن العسف أو «القهر» يسبب إذلالاً للنفس ويؤدي إلى اللجوء للأخلاق والعادات الذميمة. (ومن كان مَرْباه بالعسف أو القهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم حمله القهر على الكذب والخبث، وذلك يضيِّق على النفس في انبساطها، ويذهب بنشاطها. ففي القهر مدعاة إلى الكسل، وفيه حَمْلٌ على الكذب والخبث والتظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه)[1]. وذاك العسف يعلم «المكر والخديعة» ويصبح ذلك بالتالي للمتعلم «عادة وخلقاً». هنا نلاحظ أيضاً عمق الأصالة التربوية في فكر ابن خلدون في طرحه موضوع الشدة والقسوة، وما يولدان من الأخلاق والعادات الذميمة. لا شك أنه سبق عصره في طرحه لمبادىء تربوية كهذه لا تطال تربية فكر الإنسان فحسب بل أخلاقه أيضاً.

٢ ـ في المنهج التعليمي ومراحله:

يعرض لنا ابن خلدون مرحلتين من التعليم كنموذجين سائدين في عصره:

أ ـ المرحلة الأولى قبل سن الرشد: تعليم القرآن

من نافلة القول ان القرآن بالنسبة للمسلمين هو مصدر التشريع ومحور العلوم. وهنا يشير ابن خلدون بأن جميع الأمصار جعلت من تعليم القرآن الركيزة أو الأساس الذي يُنشّأ عليه أبناء المسلمين، متوخين بذلك التعجيل في «ترسيخ الإيمان والعقائد» في فكر الأطفال ونفوسهم قبل أن تهجم عليهم العادات والأخلاق التي قد تشوش عليهم إيمانهم وعقيدتهم. لكن هذا لا يعني أن جميع الأمصار كان لها مذهب واحد أو طريقة واحدة في تعليم القرآن. فقد اختلفت مذاهب التعليم، وإن كان الغرض الذي ذكرناه واحداً لدى الجميع. وقد استخلص لنا ابن خلدون نموذجين من المناهج تلك، هما:

النموذج الأول: رأى ابن خلدون أن المسلمين في بعض الأمصار

---

(١) النص، ص، ١٩١.

(المغرب) قد اقتصروا في تعليم أولادهم على القرآن، دون أن يلحقوا به أي فن آخر من العلوم، وشمل هذا المنهج الكبار والصغار منهم على السواء، كما وجد في أمصار أخرى كالأندلس (المشرق) وأفريقية، منهجاً يختلف إذ ألحقوا بتعليم القرآن مع اعتباره أصلاً ومنبعاً للدين والعلوم، بعض الفنون الأخرى كالشعر والترسل وقواعد العربية والخط والكتابة، مع المحافظة على أن يبقى القرآن محوراً للتعليم وهدفاً له، وهو النموذج الثاني. ويمكن أن نعتبر ابن خلدون بالإضافة لكونه صاحب فكر تربوي فهو أيضاً ناقداً تربوياً. فقد درس طرائق ومناهج التعليم السائدة في عصره وأطلق حكمه عليها. وأعطى رأيه في المنهجين السالفين وما يترتب عليهما من نتائج تربوية وتعليمية. فوجد أن الطريقة الأولى السائدة في المغرب تؤدي بالمتعلم «إما أن يحذق القرآن أو ينقطع دونه، فيكون انقطاعه في الغالب انقطاعاً عن العلم بالجملة» لذا فإن هذه الطريقة تشوبها السلبيات. ونجده يميل إلى الطريقة السائدة آنذاك في الأندلس وأفريقيا، وهي الفضلى، أي أن يتعلم الولد بالإضافة إلى القرآن، بعض العلوم الأخرى المساعدة حيث يكون قد خرج من عمر البلوغ إلى الشبيبة وقد «شدا»[1] بعض الشيء في العربية والشعر والبصر بهما... وتعلق بأذيال العلم على الجملة. فيمكنه هذا من متابعة التعلم والتحصيل في حال توفر سند العلم (المعلم).

وعلى الجملة فإن النتيجة المتوخاة من كلا المنهجين غير كافية طالما أن الغرض مقتصر على القرآن وتعليمه. لقد وجد فيهما معاً «القصور على ملكة اللسان جملة»، لعدم تطلع المتعلمين على «الإتيان بمثله» فينصرفون عن تقليد أساليبه واستعمالها والاحتذاء بها، ويكون حظ المتعلم الجمود في العقليات، وقلة التصرف في الكلام، اللهم إلا في بعض الأمصار التي تضيف إلى تعلم القرآن بعض العلوم الأخرى، كأصول العربية وصحف العلم وقوانينه، ويصبح عند هؤلاء ملكة يقدرون بواسطتها على استمرار التحصيل بعض الشيء، وحتى

---

(١) شدا من العلم: أخذ منه.

هؤلاء فإن «ملكتهم تكون دائماً قاصرة عن البلاغة». ويجدر بنا هنا أن نذكر عند تقسيمه للعلوم حيث جعل العلوم اللسانية (العربية) متقدمة على العلوم الشرعية لأنه ليس من المنطق بشيء أن تعالج علوم التفسير والقرآن، والحديث، و. . بمنأى عن اللغة التي نزل فيها القرآن. لذلك كان يميل إلى تعليم القرآن إلى جانب علوم اللغة في آن واحد لعلاقتهما المنطقية والوظيفية.

ب ـ المرحلة الثانية: بعد سن الرشد.

يذكر لنا ابن خلدون «التعليم الثانوي»، دون أن يكلف نفسه ذكر تفاصيل طرق ومناهج هذه المرحلة[1]. وفي جميع الأحوال فإن هذه المرحلة لا تهمنا هنا لأنها متعلقة بالعلوم الفقهية وبالحديث وما إلى ذلك من العلوم الشرعية والدينية التي اهتم بها بصورة خاصة الفقهاء المربون؛ وقد سبق وعالجنا هذا الموضوع في كتب أخرى. إن إصالة ابن خلدون، في مجال التربية، تكمن في أنه تجاوز التربية بالمفهوم الفقهي وبحث في التربية المتعلقة بالأمور الحياتية والمعاشية والشديدة الارتباط بالعمران بل وبالواقع المعاش التاريخي والحضاري للمجتمعات.

في رأينا أنه كان لابن خلدون رأي في العملية التربوية والتعليمية، أيضاً في الوظيفة التي عليها أن تؤديها للأفراد وللجماعات. إنها رؤية جديدة، بل فلسفة تربوية قائمة بذاتها. تختلف عن ما هي عليه عند أبناء عصره ومجتمعه. وهكذا كما كان سباقاً في مجالي التاريخ والاجتماع فهو أيضاً كان في مجال التربية والتعليم.

---

(١) هي مرحلة تحضير العلماء والفقهاء والاختصاصيين (علم الكلام، التفسير، اللغه، الحديث. . .)

الفصل الرابع

الأهداف التربوية عند ابن خلدون

سنحاول في هذا الفصل الكشف عن الأهداف التربوية التي سعى إليها ابن خلدون انطلاقاً من نظرته للعلم، وللمنهجية التعليمية والتربوية التي تبنّاها ومن خلال انتقاداته لما هو شائع في عصره من طرق وأساليب ومناهج تربوية وتعليمية، اعتبرها لا تحقق الغرض التربوي ولا الغرض التعليمي للأبناء وللأجيال. فانبرى ليضع منهجية وَجَدَ بها الضالة التي يمكن أن تحقق للوِلْدان، وللمتعلمين الأغراض التربوية والتعليمية التي تتناسب مع فلسفته ورؤيته للعمران، وللحضارة وللمجتمع، وللأفراد.

أولاً ـ تربية المَلَكات: يقول: (إن الملكات صفات للنفس ألوان، فلا تزدحم دفعة. ومن كان على الفطرة كان أسهل لقبول المَلَكات وأحسن استعداداً لحصولها)[1].

وهذه الملكة، سواء «فكرية»، أو «حركية»، هي النواة التي سوف ينتج عنها صناعة، أي صناعة، سيمتهنها الفرد، كوسيلة له للارتزاق (العيش) من ناحية، ومن ناحية أخرى ستسهم في العمران البشري والبناء الحضاري للمجتمعات كما سبق ذكره.

والملكة كما تصورها العلاّمة ابن خلدون هي المهارة التي يكتسبها المرء (في أمر فكري عملي)، إذاً هي شيء لا يكون موجوداً يصبح موجوداً بالاكتساب ـ ويبدأ عن طريق الحواس أي من المحسوسات ويترقي إلى الفكر،

---

(١) النص، ص، ١٣٧.

وعليه يشير ابن خلدون إلى طبيعة الملكات وخصائصها[1].

١ ـ الملكات تحصل بتتابع الفعل وتكراره.

٢ ـ المَلكة تتحول صناعة في أمر يشترك به الفكر إلى جانب العمل.

٣ ـ لا تكتمل الملكة كونها عملية وفكرية في آن إلا بالمباشرة والممارسة كونها أوْعَب لها وأكمل.

٤ ـ كلما كان الأصل في اكتساب الملكة راسخاً ومتقناً، كان اكتساب الملكة أكثر رسوخاً واتقاناً.

٥ ـ يوجد علاقة وثيقة (طردية) بين اكتساب الملكة والحذق بها لدى المتعلم، وبين طرق تعلمها أي ملكة المعلم (سند التعليم) الذي يقوم على تعليمها.

ماذا يترتب على هذه الخصائص؟

إن إدراك ابن خلدون لطبيعة المَلكات والكشف عن خصائصها قادته إلى وضع منهجية لتربية الملكات وتعلمها، وهذه المنهجية هي إحدى الثمرات التي قدمها علم النفس التربوي إلى التربية الحديثة في مجال التعلّم ونظرياته[2].

في مجال اكتساب المهارات يدعو علماء التربية إلى تكرار ذات الحركات في الممارسة الحركية باعتبارها نمط سلوكي مكرر في مناسبات مختلفة. كما يدعو إلى أن تكون هذه الممارسة والتكرار تحت إشراف وتوجيه مشرف أو مدرِّس ماهر وقادر وعارف بمستلزمات تلك المهارة ومقتضياتها، لأنه لا يمكن الاعتماد على حفظ الأفكار أو الحركات لاكتساب المهارة لأنها لا تكتسب إلا عن طريق العمل والممارسة المترافق مع التقدم المستمر إذا كانت الدقة في

---

(١) النص، ص، ١١٩.

(٢) انظر، أحمد زكي صالح، علم النفس التربوي، ط ١١، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٩ أيضاً، رمزية الغريب، التعلم، ط ٤، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧١ ص، ٤٤٩ ـ ٤٦٦.

السلوك وفي الممارسة هي المطلب أولاً ويليها السرعة في الأداء والمهارة. فإن التكرار المنفتح يعدِّل ذلك السلوك ويؤدي به إلى الكمال.

وعن أهمية المعلم ودوره في اكتساب المهارة وتربية الملكة لقد أعطته التربية الحديثة القيمة العظمى بكل المراحل التي تستلزمها عملية التعلّم: من تكرار وتقويم ودقة وأولويات، وتنظيم، وحداثة، وأثر... لذا يجب أن يكون المدرّس واعياً بجميع المهارات أو الملكات التي يريد غرسها في نفوس طلابه أي عازماً للغرض الذي يسعى إليه.

وكما سبق وذكرنا أن هناك علاقة طردية وثيقة بين اكتساب الملكة والحذق بها لدى المتعلم، وبين جودة التعليم وملكة المعلم (سند العلم).

وهكذا يكون ابن خلدون في إطار نظريته التربوية، قد التفت إلى متطلبات العملية التعليمية منذ المراحل الأولى للمتعلم، واضعاً للمعلم وللمتعلم على السواء الأسس العلمية والموضوعية، لاكتساب الملكة التي سوف تغدو فيما بعد الصناعة التي تجعل منه الفرد المحقق لذاته، الصالح لمجتمعه، قادر على كسب عيشه بصناعته التي تحدد قيمته (إن صناعة المرء هي قيمته، أي قيمة عمله الذي هو معاشه) مذكراً بقول الإمام علي: قيمة كل امرىء ما يُحسنه[1].

ثانياً ـ اكتساب الصناعة: (ليس كيفما اتفق) إذا كانت (الحضارة غاية العمران، والحضارة نهاية البداوة) فإن الحضارة نفسها هي (نهاية عمر العمران والمؤذنة بفساده)[2] ونعود بالذاكرة إلى دور الصناعة بنوعيها البسيط والمركب، سواء المختص منها بالضروريات أو بالكماليات وبدورها الحضاري، والعلاقة الطردية بين التحضّر من جهة وتطور الصناعات ونموها في المجتمع[3].

---

(١) النص، ص، ١٣١.

(٢) انظر فصل فلسفة ابن خلدون التربوية، الوظيفة الحضارية للعلم وللصناعة. ص، ٦٤.
إذا رأينا أنه عندما تبدأ الصناعات بالتحلل، تبدأ الحضارات بالانهيار، والعكس صحيح.

(٣) انظر، رأي ابن سينا، كتاب السياسة.

إذاً لا بد أن يكون لكل فرد صناعته التي هي وسيلته لكسب قوته. وحفظ حياته ليلبي الجانب الفطري عنده. كحافز للبقاء وللعيش بأمان، ومتعاوناً من خلالها مع أبناء مجتمعه، بالمشاركة حيناً والمبادلة حيناً آخر.

وبعد أن يصنِّف ابن خلدون أمهات الصنائع، وما يناسب منها كل نوع من أنواع المجتمعات أو العمران (البدوي والحضري). يكون في نفس الوقت يشير على المرء إلى ما هي الصناعات الشريفة والضرورية، وأين ومتى تزدهر تلك الصناعة، ومتى يكثر طالبوها وتروج بضاعتها. ومتى العكس. إلى آخره من تصنيفات ومستلزمات كل صناعة. وما تطلبه من طاقات وإمكانيات، ومتى يتولد عنها (عقلاً فريداً) لتكون بالتالي عاملاً حاسماً في ازدهار الحضارة والعمران البشريين.

حقاً لم يشر ابن خلدون على المتعلم إلى طريقة مباشرة يتعلم هذه الصنعة أو تلك، أو أن يميل أو يرغب إلى هذه أو تلك. ومن غير المعقول أن يصدر هذا عن عالم فذ كابن خلدون بما يتنافى مع تكامل المجتمع وتطوره وتغيّره من ناحية، ومع معرفته بطبيعة الكائن البشري وما فُطر عليه ذلك الكائن إذ اكتفى كما ذكرنا بالإشارة إلى أمهات الصنائع وأنواعها وطبيعتها و. . . و. . . لأنه كان يدرك تماماً أن المجتمع ذاته يفرض بدوره أحياناً أنواعاً من الصناعات، كما يتطلب إجادتها، ناهيك عما تلجأ إليه الدولة أحياناً لتشجيع هذه أو تلك (وأيضاً فهناك سر آخر وهو أن الصنائع وإجادتها إنما تطلبها الدولة فهي التي تنفُقُ سوقها وتوجه الطلبات إليها)[1].

وأما كون الصناعات التي كانت في فترة في عمر العمران والحضارة هي المحرك والدافع بهما إلى الأمام، وهي ذاتها تتحول في مرحلة أخرى إلى عامل هدم ومؤشّر لنهاية عمر العمران ومؤذنة بفساد المجتمع، فإن لابن خلدون تعليله في ذلك في إطار نظريته في الحضارة، وفي العمران، وفي التربية، ويقدم لنا الصورة التالية لهذا التحول المتوقع:

---

(١) النص، ص، ١٣١.

كثرة العمران تؤدي إلى زيادة المكوس وبالتالي إلى الغلاء. وتكثر النفقات على الكماليات والزخرفة والصناعات التي لا طائل لها، ولتلبية هذه الحاجات لدى الأفراد والجماعات ذات التكاليف الباهظة والمرتفعة يدعوهم إلى اللجوء إلى: (المغامرة والغش والسرقة، والجور في الأعيان والرياء في المبيعات)، ويصبح أهل تلك الحضارة وذلك العمران أكثر علماً بطرق الفسق ومذاهبه... ويموج بحر المدنية بالسفلة من أهل الأخلاق الذميمة... ويجاريهم الكثير من الناشئة والولدان ممن أُهمل تأديبهم وأهملت إعدادهم الدولة).

إذاً تبدأ ظاهرة التهالك على الشهوات «والتفنن بشهوات الفرج والزنا واللواط» مما يؤدي إلى إفساد النوع بذاته، كما أن حضارة المجتمع عندما كانت في مرحلة ازدهارها وأوجها، كانت وسائل الكسب والصنائع يتحلى أصحابها بالخلق المحمود والمرغوب، تتحول هذه الأخلاق نتيجة الترف والحضارة ذاتها إلى خلق ذميم وفاسد فيخرج الإنسان في نظر ابن خلدون عن طبيعته كإنسان ويصبح عاجزاً عن جلب منافعه ودفع مضاره ويفتقد استقامة الخلق في السعي في كسب رزقه. وما هذه الحال التي تحول لها إلا نتيجة فقدان الخلق والمربى في القهر في التأديب والتعليم (فهو لذلك عيَّال على الحامية التي تدافع عنه، ثم هو فاسد في دينه غالباً بما أفسدت منه العوائد وطاعتها... وإذا فسد الإنسان في قدرته ثم في أخلاقه ودينه، فقد فسدت إنسانيته وصار مسخاً على الحقيقة).

هذه هي العلة التي قدمها لنا ابن خلدون لتهاوي الحضارة وانحلال المجتمع، الذي يؤذن بدوره بانتهاء العمران وبفساده. إنها سنَّة الحضارة وقانون العمران البشري (العمران كله من بداوة وحضارة ومُلك، وسوقه له عمر محسوس).

إذاً كيف يمكن تجاوز هذه السنن، أو الخروج عنها، فهل هذا ممكن للأفراد والجماعات، وإلا كان كل ما يُقدم عليه الإنسان والمجتمع من تنشئة وتربية، وتعليم للولدان وللأجيال يكون عاجزاً في مرحلة من المراحل عن

الصمود والمقاومة لما هو نظام كوني وسنّة له. وإلا لماذا يقدم ابن خلدون نظرياته في التربية والتعليم، وفي التنشئة، ويشير إلى ما هو صواب وإلى ما هو خطأ، إلى ما هو مضر بالناشئين وما هو مصيب لهم؟

مما لا شك فيه أن النهج التربوي والتعليمي، للمعلمين أصحاب صناعة التعليم (سند العلم) وما يجب أن يكونوا عليه، من حذق في المهنة، واستيعاب لها وإخلاص لها وإتقان، وكيف يجب عليهم أن يتعاملوا مع المتعلمين، هذا من جانب، ومن جانب آخر، بالنسبة للمتعلمين قناعتهم بضرورة اكتساب صناعة شريفة كحافز حياتي ومعيشي لا بديل عنه، وأخذهم تلك الصناعة عن أصولها والبارعين بها والملمين بجميع جوانبها، والسعي إليهم وتكبد المشاق من أجل طلب العلم، (الرحلة في طلب العلم زيادة كمال) والممارسة العملية للصناعة ومباشرتها إلى جانب الإلمام بجانبها النظري، وبالتالي الإخلاص لها وجعلها مورداً شريفاً للرزق بتطويرها وتنميتها حتى يكسب ملكتها كما يكسب «عقلاً فريداً» بها، هذا النهج لا شك أنه سيكون الضمانة الخلقية لأصحاب الصناعات في أية مرحلة من مراحل العمران البشري والتحضري، إنه البناء السليم للفرد، والتنشئة المصيبة للأجيال في إطار نظرية ابن خلدون التربوية، لتكون الأجيال (أصحاب الصناعات) قادرة على توجيه الحضارة والعمران في المسار الذي يدفع عن المجتمع الانحلال، وعن الأفراد التحول عن إنسانيتهم وفساد نوعهم.

إن المَرْبى السليم والتنشئة الصائبة عند تعليم الصناعة منذ البداية، بالإضافة إلى إتقانها حتى يكسب ملكتها، تلك الصناعة التي ستكون المورد المشروع لرزق الفرد، كفيلة بأن تجعل المرء قادراً على جلب منافعه ودفع مضاره واستقامة خلقه للسعي في ذلك، كفيلة بأن تجنبه التواكل، وتحفظ عليه أخلاقه ودينه. فيغدو قادراً على المساهمة في بناء حاضر الأمة، ومشاركاً في قيام المجتمع بشكل إيجابي وليس العكس كما هو الحال عندما تؤذن الحضارة بالفساد.

لهذا نجد ابن خلدون يربط هذا جميعه في «سند العلم» أي المعلم، الذي بانعدامه تنعدم الصناعة في قطر من الأقطار وبالتالي تبدأ الحضارة بالتراجع

والتقهقر[1]. لا يعني هذا أن الصناعة أي صناعة، بل الصناعة التي أرادها بعد حصول ملكتها وأكسبت صاحبها عقلاً حتى ليكاد يستحيل في نظره على من اكتسب صناعة أن يجيد صناعة أخرى غيرها.

هذه هي الصناعة التي أرادها ابن خلدون لمكتسبيها، نوعاً وكيفاً، وهكذا سعى ابن خلدون لأصحاب الصناعات أن يكونوا من الحذق والمهارة والتفنن. ليسهموا إسهاماً إيجابياً في بناء الحضارة، ويشاركوا مشاركة بناءة في العمران البشري.

ثالثاً ـ البناء الفكري السليم: يقدِّم ابن خلدون للمتعلم المقدمة التالية التي سوف تعينه في فهم «الفكر الإنساني»... (وذلك أن للفكر الإنساني طبيعة مخصوصة، فطرها الله كما فطر سائر مبتدعاته وجدان وحركة للنفس في البطن الأوسط من الدماغ، تارة يكون مبدئاً للأفعال الإنسانية على نظام وترتيب، وتارة يكون مبدئاً لعلم ما لم يكن حاصلاً بأن يتوجّه إلى المطلوب. وقد يصوّر طرفيه ويروم نفيه أو إثباته، فيلوح له الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر إن كان وا- ، وينتقل إلى تحصيل وسط آخر إن كان متعدداً، ويصير إلى الظفر بمطلوبه)[2].

إذاً هذه هي الطبيعة الفكرية التي تميز بها البشر من بين سائر الحيوانات، والمنطق في نظره ليس إلا صناعة فكرية، للكشف عن كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية، وكونه أمراً صناعياً يمكن الاستغناء عنه في أكثر الأحيان ويستشهد بالكثير من فحول النظار في الخليقة يحصلون على المطالب دون هذه الصناعة، ولكن يشترط فيه (حسن النية والتعرض لرحمة الله تعالى فإن ذلك أعظم معنى).

فإذا رجعنا إلى كيفية تكوين العقل التجريبي[3] التي عرضها ابن خلدون،

---

(١) النص، فصل، تعليم العلم من جملة الصنائع، ص، ١٤٩ ـ ١٥٣.
(٢) النص، ص، ١٨١.
(٣) النص، ص، ١٦٣ ـ ١٦٤.

نجده لم يختلف عن آراء الفلاسفة المحدثين، وعلماء التربية. إذ ان الطفل يولد وعقله صفحة بيضاء. وان الحواس هي منافذه على العالم الخارجي التي عن طريقها يتصل ويتعرف على هذا العالم.

وكون هذا الكائن يختلف عن سائر الخلق بالفكر لا بد أن يكون لهذا الفكر وظيفة وماهية تجعل أفعال البشر وسلوكهم تختلف عن أفعال الحيوان وسلوكه، وتتجلى هذه الخاصية بانتظام الأفعال وترتيبها، والكشف عن المفاسد والمصالح، عن الضار والمفيد، عن الحسن والقبيح، وذلك بما ينشأ عن الفعل الناتج عن تجربة صحيحة. وعوائد معروفة بينهم، (فيفارقون الهمل من الحيوانات وتظهر عليهم نتيجة الفكر في انتظام الأفعال وبعدها عن المفاسد).

كيف يحصل هذا في نظر ابن خلدون؟

إنها لا تبعد عن الحس، ولا تحتاج إلى بُعد تفكير، بل كلها تدرك بالتجربة، وبالرغم من أن الحواس والتجربة لا تقدم سوى الجزئيات، هنا يقوم الفكر الإنساني بوظيفته الطبيعية التي ذكرنا، فيربط بين هذه الأجزاء ويوجد العلاقة بين طرفين أحياناً أو عدة أطراف أحياناً أخرى. وهذه التجربة نامية ومتصاعدة كل حسب خبراته وثروته التجريبية، (يستفيد طالبها حصول العلم بها ويستفيد كل واحد من البشر القدر الذي يُسّر له منها مقتنصاً له بالتجربة بين الواقع في معاملة أبناء جنسه، حتى يتعين له ما يجب وينبغي فعلاً وتركاً)، وبالتالي تحصل له ملكة في معاملة أبناء جنسه، صداقة أو عداوة، حرباً أو سلماً منازعة أو مشاجرة، مؤالفة أو منافرة.. إلى آخر القيم والعلاقات الاجتماعية والمسلكيات الفردية.

انه يقول: (إن هذه المعاني لا تبعد عن الحس كل البعد، بل كلها تدرك بالتجربة وبها يستفاد).

وإن كان عمر الفرد لا يتسع لكل هذه التجارب وهذا ما انتبه إليه ابن خلدون. فإن ما أتاحه الله للبشر من (الأباء، والمشيخة الأكابر ولقّن عنهم ووعى تعليمهم، يستغني عن طول المعاناة في تتبع الوقائع واقتناص هذا المعنى من بينها).

إذاً هناك مصدران في البناء الفكري:

الأول: التجربة المباشرة، واستخلاص الحكم والمعرفة عن طريق التجربة وهذا ما ألحَّ عليه ابن خلدون في بناء المعارف السليمة، خاصة في اكتساب الصناعات المركبة التي تشتمل على الجانبين النظري والعملي إذ لا بد لها من المباشرة بالحواس والممارسة الفعلية والمتكررة لتكسب ملكة وعقلاً.

الثاني: الآخرون، المعلمون (أنبياء، مشايخ، علماء..) عن طريق التقليد.

المصدر الثاني: نرى ابن خلدون قد اعطاه الأهمية القصوى لما يوفره على المتعلم من زمن ووقت وجهد (ومن فقد المعلم في ذلك والتقليد فيه أو أعرض عن حسن استماعه وإتباعه، طال عناؤه في التأديب بذلك؛ فيجري في غير مألوف، ويدركها على غير نسبة فتوجد أدابه ومعاملاته سيئة الأوضاع بادية الخلل، ويفسد حاله في معاشه بين أبناء جنسه)[1].

وإذا كان الفكر لا ينتقل إلى مرحلة العقل التميزي إلا بعد مروره بمرحلة العقل التجريبي الذي يكون سابقاً عليه ومتقدماً عنه.

فإن التجربة، التي تبدأ بالملاحظة، وتمر في مرحلة وضع الفروض، ثم التحقق من صحة أحد هذه الفروض، ثم الانتقال إلى مرحلة التعميم هذا هو التفكير العلمي كما افترضه دعاة التفكير العلمي الذي يقوم على المشاهدة والملاحظة لينتقل إلى التجربة، والحكم والتطبيق.

وإذا كان علماء التربية المحدثين[2] نادوا بالرجوع إلى الحواس وإلى معالجة المواد مباشرة دون وساطة من أجل تعلم منها وبها، لتتحول الإحساسات إلى أفكار كما قال المربي جان جاك روسو: (لا تقدموا للطفل أبداً خطباً لا يستطيع سماعها، ودعوا الوصف والبلاغة والمجاز واكتفوا أن تعرضوا عليه

---

(١) النص، ص، ١٦٢.

(٢) أمثال جون ديوي، ستيوارت مل.

الأشياء في حينها، لتتحول إحساساته إلى أفكار). أو كما قال المربي بستالوزي: (إن هذا الطفل لا يريد أن يكون بينه وبين الطبيعة شيء). إنها الدعوة للعودة إلى التعلم بالأشياء ذاتها، عن طريق المباشرة والحواس، ليكون البناء الفكري سليماً وصحيحاً، وإن ابن خلدون نجده قد سبق هذا وذاك طالباً من المتعلمين والمعلمين على السواء أن يمارسوا ويباشروا ويجربوا مستعينين بحواسهم قبل أفكارهم ليكسبوا ملكة المعرفة التي أرادها لهم حين يقول: (اعلم أن الصناعية هي ملكة في أمر عملي فكري، وبكونه عملياً هو جسماني محسوس، والأحوال الجسمانية المحسوسة نقلها بالمباشرة أوعب لها وأكمل، لأن المباشرة في الأحوال الجسمانية المحسوسة أتم فائدة).

هكذا يكون هذا الرجل الفذ في فكره، المبدع في نظرياته.. وكما كان قد سبق عصره وأهل زمانه في مجال علمي التاريخ والاجتماع ووضع لمن جاء بعده أسس هذين العلمين، وأصبح مرجعاً ومصدراً لهما، وها نحن هنا قد كشفنا عنه أيضاً كسابق لعصره في مجال آخر هو مجال التربية والتعليم؛ إذ قل من التفت إليها، وتجاهلوا ما عنده من نظرية تربوية في إطار فلسفة عامة للإنسان وللكون، وللمجتمع وللحضارة وللعمران البشري فقد ظلموه، وفوتوا على أنفسهم وعلى الآخرين مصدراً ومرجعاً للتربية الحديثة، عندما نظروا إلى هذه الآراء لا تعدو بعض النصائح والإرشادات للمتعلمين وللمعلمين.

القسم الثالث

ابن الازرق

اراء ابن الأزرق
في العمران والتربية



تقـديـم

ابن الأزرق أحد العلماء والبحّاث القلائل الذين عاشوا في القرن التاسع للهجرة ـ بعد ابن خلدون ـ أي الخامس عشر الميلادي (ت ٨٩٦/ ١٤٩٠) وتركوا آراء ونظريات في العمران البشري، وكتابة (بدائع المسالك في طبائع الملك)(١) يضعه البعض في مصاف مقدمة ابن خلدون التاريخية، كما أن هناك من اعتبره «أعظم كتاب في الاجتماع والسياسة لدى المسلمين»(٢) ويفضّلونه على ابن خلدون في نواح كثيرة. وكون ابن الأزرق مسبوقاً بابن خلدون، لا يعتبر هذا الأخير عبقرية فريدة أو ظاهرة وحيدة.

وان في استعراضنا لرسالته (بدائع المسالك) نجد التشابه إن لم نقل الاقتباس عن المقدمة لابن خلدون، مما دفع بعضهم(٣) إلى القول بأنه كان لدى ابن الأزرق، مخطوطة لمقدمة ابن خلدون أكمل من النسخ الراهنة التي بين أيدينا.

ولما كان حديثنا عن القطاع التربوي في الفكر الاجتماعي والسياسي، العمراني والحضاري، كان لزاماً علينا أن نعرض إلى ابن الأزرق باعتباره أحد رجالات هذا القطاع والذين تركوا أثراً فيه وعالجوا مواضيع (العلم والتعليم والتعلم) أي التربية، كما تصورها أهل هذه الفئة من المفكرين العرب المسلمين.

واستكمالاً للفائدة، نعرض بشيء من الإيجاز، لآراء ابن الأزرق التربوية

---

(١) حققه علي سامي النشار، بغداد، ١٩٧٧.

(٢) علي سامي النشار، ابن الأزرق، جـ١، بغداد، ١٩٧٧، المقدمة، ص، ٥٠.

(٣) الدكتور علي زيعور، قطاع التربية والطلب في الذات العربية، محاضرات على الناسخة، الجامعة اللبنانية كلية التربية.

مأخوذة من كتابه (بدائع المسالك)، بالرغم من تشابهها بل ومطابقتها في الكثير من جوانبها لآراء ونظريات ابن خلدون، سواء في العمران البشري، أو التحضر الإنساني، أو في التربية والتعليم، وسوف لا يجد القارىء صعوبة في هذه المطابقة ومدى التشابه في الآراء بين ما ورد عند ابن خلدون وما هو عند ابن الأزرق.

لقد انتفع ابن الأزرق، في «بدائع المسالك»، من سابقيه، فهو تمثل الكتابات الاجتماعية والسياسية التي وصلت إليه عبر الفكر الإسلامي المتفلسف (إخوان الصفاء، الفارابي، إلخ)، ومن خلال تراكم الفكر الفقهي المنصب على «القانون الغام» والأمور الإدارية والوظائف الإجرائية وسلطات الدولة ومسار عجلاتها (الغزالي، الماوردي، الطرطوشي). إنَّ ابن الأزرق تجاوز ابن خلدون، أو لخصه، واستعان به بوضوح جريء في أفكار كثيرة، بل وردد أحياناً كلمات وجمل من «المقدمة».

١ - المسألة الأولى «التعليم ضرورة»، ظاهرة التعليم ضرورية في العمران:

شأنُ العلم والتعليم، في نظر كاتبنا، «طبيعي في العمران البشري»(١).

فالحاجةُ للصنائع ولنقل الخبرات والمدركات تفرض التعلم والتعليم؛ ومن الطبيعي أن يكون في المجتمع أدوات للنقل والتلقي والتحصيل والاستفادة. وهكذا «فَيُفْتَقَرُ إلى التعليم ضرورة»(٢).

العلم والتعليم شأنٌ «طبيعي»، و «ضرورة»، في كل مجتمع. بذلك تتوفر الاستمرارية، وتتراكم الخبرات ويُحافَظ على المكتسب من المدركات في شتى الفنون والصنائع. وهكذا فإن «تعليم العلم» صناعة لا يقدر عليها كل إنسان؛ والعلم واحد لكن الصناعات مختلفة أو هي عبارة عن اصطلاحات. ساعد ابن الأزرق، من جهة ثانية، على تجاوز ابن خلدون في بعض التحليلات. وقد

(١) و(٢) ابن الأزرق، بدائع، ج، ٢، ص، ٣٣٥.

خالف ابن الأزرق معلمه في مواقف ليست قليلة[1]، وفي اهتمامات ومجالات. ومنذ البداية قد يقال: قَصَدَ ابن الأزرق إلى «إنقاذ» المجتمعات الإسلامية من حالات وصفها بالتدهور والتمزق أو الضعف المستمر أمام العدو. ولأجل أن يقوم بواجب قد كتب «بدائع المسالك» كرد شخصي مقدِّماً آدابية للحاكم وأخرى للرعية. يعني هذا أن كاتبنا نظر إلى الواقع فرأى الانهزام؛ وآمن بأن الإصلاح ممكنٌ، ولا بد من علاج. وهنا نجد الحل غير معروض على طريقة ابن خلدون الذي ينطلق من «اعمار الدولة» ومن ثمت من تشاؤمية وأدوات مفاهيمية عضوية وفردانية للمجتمع. لقد رأى ابن الأزرق أن الحل يكون (وفاقاً مع كتاب الوصاية والوعظيين) بالعودة إلى التربية الأولى. فالنكوص إلى حالة المجتمع الإسلامي الأول، الإسلامي الراشدي أو العصر السحري، ينقذ من الضعف في المجتمع وفي النفوس وفي التعاملية العلائقية.

لا شك في المغالاة، ذات المقاصد الواضحة، التي تتضح عبر أحكام النشار على ابن الأزرق وابن خلدون[2]. فمن الصعب أن نرى معه في الأشعرية عِلم أخلاق مستقل، بقدر ما نرى فيها أن الشريعة هي وحدها تحدد القيمة الأخلاقية للعمل. الشريعة وحدها هي، في الأشعرية، الحكم المعياري. وليست الأخلاق أو الوازع الباطني في نظرنا عاملاً يرفع المجتمع ويمنع التدهور والفساد. ليست المواعظ، والمثاليات، ورسم آداب الحاكم ثم آداب المحكوم، عوامل شديدة الفعالية في مجابهة تحديات القواهر والعواهر في الداخل والمجتمع، في الفرد وفي الأمة.

نرى تلك النظرة التي ترسم المُثُل العليا والواجبات في أخذ ابن الأزرق

---

(١) قد تظهر قراءة «بدائع المسالك» وجود مخطوطة لمقدمة ابن خلدون، عند ابن الأزرق، أكمل من الطبعة الراهنة لها. فهناك نصوص يوردها ابن الأزرق لابن خلدون غير موجودة في طبعتنا اليوم. يلاحظ ذلك سريعاً.

(٢) انظر النشار في مقدمته للجزء الأول، ص، ٥ ـ ٦ ، وفي مقدمته للجزء الثاني (بغداد ١٩٨٠)، ص، ٥ ـ ٧.

للتعليم، أكثر مما نجدها عند ابن خلدون الذي يبقى، بعكس ما ظن النشار، الأقدر من صاحب «بدائع المسالك».

٢ ـ المسألة الثانية شروط التعليم، ضرورة الكتب:

صناعة التعليم تستلزم بعض الشروط: منها وجوب المعلم القدير، والعلم المسبق، أو المادة (الفن، الصناعة) التي تعلّم، والراغب بالعلم أي من ليس هو بعالم. لا بد من المعلم، ولا بد من الكتب. وكلما ازداد العلم واتسعت الصناعات انتقل العلم من صدور الرجال إلى الكتب والأيدي. والتعليم مشافهة بدون كتاب سُنَّةٌ كانت ممكنة قديماً، «فلما ضعُفت الهمم وقَصُرت انقرض بعض العلوم، فأخذ من بقي من العلماء في تدوين العلوم في الكتب لتبقى ولا تبيد»[1].

وإذن فإن العلوم تزداد مع العمران، وتكثر في المجتمع الحضري. هي ضرورةٌ مدنية، وظاهرة في المجتمع. وتلك العلوم يجب أن ترتقي وتترسخ، وهذا ما يستلزم وجود المعلم الذي يلقن ويكون عارفاً بأصول الصنعة: لا بد من أدوات وجسور تنقل الثقافة، ولا بد من طالبين لتلك العلوم ومن مجتمع كي تكون تلك العلوم وتنقل.

٣ ـ المسألة الثالثة، العلم حيث العراقة في العمران:

إن العلوم تكثر «حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة» ذلك لأن العلم هو، كما تقرر أعلاه، من «جملة الصنائع»، والصنائع تزدهر في المجتمع الحضري أو في الأمصار العريقة في العمران (في التاريخ) الحاصل بفعل طول «أمد الدول المتعاقبة» على تلك الأمصار. من هنا تتأتى ضرورة الارتحال باتجاه بغداد وقرطبة والكوفة وإلى «القاهرة لاستبحار عمرانها واستحكام حضارتها منذ آلاف من السنين» (ص ٢٤٧).

---

(١) بدائع المسالك.

٤ ـ المسألة الرابعة: أقسام العلوم أو مواد التدريس المحتملة:

في تقسيم العلوم إلى العلوم «الحكمية» والعلوم النقلية، لا يأتي ابن الأزرق، بجديد أو باقتراح. لقد كرّر أن العلوم الحكمية صنف من العلم يهتدي إليه الإنسان بفكره. ولذلك فتلك علوم «لا تختص بملة لاستواء جميع العقول في مداركها، على أية ملة كانوا، وهي موجودة في النوع الإنساني مُذْ كان عمران الخليقة»[1]. يقدم ابن الأزرق جديداً في كلامه عن النقليات أو السمعيات حيث نلقى العلوم الشرعية التي «لا مجال للعقل فيها إلا في إلحاق الفروع بالأصول» (ص ٢٤٩) والتي هي علوم نافعة وهي «لطف من الله تعالى لخلقه ورحمة لهم ليتم أمر معاشهم»[2]. ويناقش ابن الأزرق فعلة معلمه من قبل، وعوائق العلوم من حيث اكتسابها ورقيها. . .

٥ ـ المسألة الخامسة، كثرة التواليف عائق:

حمّالات الثقافة عائق: إن مما «أضر بالناس، في تحصيل العلوم والوقوف على غايته، كثرةُ التواليف واختلاف الاصطلاحات في التعليم، ثم مطالبة المتعلم باستحضار ذلك. .»[3]. ثم يقدم ابن الأزرق شواهد تؤيد حكمه هذا المنقول عن ابن خلدون، بل المعروف الشائع والذي كان الجميع يشكون منه فالمشتغل بالمذهب المالكي مطالب، مثلاً، بكتاب «المدونة» وما كُتب عليها من الشروحات ككتاب ابن يونس، واللخمي، وابن بشير (وأربعة كتب كبرى أخرى. . .) وكتاب ابن الحاجب وما كتب عليه مع تميز الطريقة القيروانية من الطريقة الـ. . . والطريقة الـ. . .؛ والإحاطة بذلك كله. «وهي كلها متكررة، والمعنى واحد، والعمر ينقضي في واحد منها»[3].

---

(١) النص، ص، ٢٤٩. فكرة عريقة في الفكر العربي الإسلامي. نلقاها شديدة الوضوح عند الكندي. ويشدد عليها ابن رشد. ثم هي فكرة ركيزية في نظرتنا الراهنة للعلوم في حقلها العالمي أو في دار الإنسان.

(٢) م. ع، ص، ٢٤٩.

(٣) النص، ص، ٢٥٣.

ويعطي ابن الأزرق تمثيلاً (مثالاً) آخر هو ضخامة المطلوب من «الناظر في العربية بكتاب سيبويه»[1]. إن لتنوع الكتب صعوبات، وهي عوائق أمام المتعلم. من جهة أخرى يحيلها كاتبنا إلى ابن حزم، تكثير الكتب كفيل بكمال النظر في علم من العلوم، وذلك التكثر هو من دعائم العلم «إذ لا يخلو كتاب من فائدة وزيادة علم».

٦ ـ المسألة السادسة، كثرة الاختصارات:

كثرة الاختصارات عائق آخر يخل بعملية التعليم[2]. وقد استمرت هذه الاختصارات، إلى جانب الشروحات الغزيرة، إحدى أبرز الطرائق السيئة في التعليم حتى هذا القرن. فذلك النوع من التأليف، بجانبه الشرحي أو بجانبه الاختصاري التلخيصي، كان يُعيق العودة إلى الأصل، ويحجب النبع أو النور، ويعزز الذاكرة أو يقوم عليها عوضاً عن تنمية الفهم ومن ثم النظر من علٍ وجَميعيَّةٍ إلى النص. لقد انتبه كثرة من المعلمين القدامى إلى ذلك المعيق نصنعه بأيدينا لنضعه بين المتعلم والعلم، وننمّي النظرة التقديسية للمكتوب والقديم على حساب الشخصي والتجديدي أو الاجتهادي.

ومما رآه ابن الأزرق مساوىء كثرة الاختصارات انها توضع بين يدي المبتدىء، وهذا من سوء التعليم. ثم إنها توجه الفكر إلى تتبع الكلمات العويصة؛ وفي ذلك هدر للوقت وإبعاد عن الغاية. يُزاد إلى تلك المساوىء كثرة التكرار والإطالة، ووضع المتعلم في الصعب وإبعاده عن تحصيل النافع له[3]. هنا يستشهد ابن الأزرق بأنَّ ابن الحاجب نفسه قال: «إنه ربما راجع بعض

---

(١) النص ص. ٢٥٦.

(٢) التعليم المقصود هو، هنا وكما تقدم، غير مقصور على السمعيات وإن كانت هذه هي الأطغى. المنطق، مثلاً من العلوم التي وضعت لها اختصارات كثيرة ومنها ما وضعه الخونجي (ابن الأزرق، ص، ٢٥٦) لكن حتى كتب اختصار المنطق شديد الارتباط بغاية هي خدمة العلوم النقلية أيضاً.

(٣) قا: ابن خلدون، المقدمة، الكتاب السادس، الفصل ٣٦ (ص، ١٠٢ ـ ١٢٩).

المواضع من مختصـرِهِ الفقهي فلم يفهمه . وإذْ ذاك فمـا الظن بسواه»[1] من المختصرات؟

٧ ـ المسألة السابعة، التدريج والتكرار وعدم خلط فنَّين، ومبـادىء تعليمية أخرى:

هنا نلقى النظريات الصالحة، في ميدان طرائق التعليم، تتكرر عند ابن خلدون[2]، ثم عنـد ابن الأزرق[3]: التـدريـج، ومـراعـاة قـوة عقــل المتعلم واستعداده، والبدء بما هو الأسهل أو ما هو الإجمالي والمسائل العامة في الفن، ثم الارتفاع إلى ما هو بَعْد الإجمال أي إلى وجه التعمق والتخصص، ومن ثم إلى كل عويص ومبهم لفتح المغلق. . . ويهاجم ابن الأزرق الذين يغفلون ذلك الطريق القائم على التدرج، ويرفض البدء بإلقاء «المسائل المقفلة». فالمتعلم فـي نظر كاتبنا، ينشأ تدريجياً؛ وكذلك يكون قبول العلم والاستعداد لفهمه. لا بد من التكرار، والانتقال من «التقريب إلى الإسهاب» حتى لا يتكاسل المتعلم أمـام الصعوبـات ويهجر التعلم. ومن الـطرائق التي يدعـو إليها في «بـدائـع المسالك» أن لا تخلط بين فنَّين في الوقت الواحد. لأنه إذا «خلط عليه الأمر عجز عن الفهم، وأدركه الملل، وانطمس فكره، وآيس من التحصيل، وهجر العلم والتعليم» (ص ٢٦٤). ومن الإرشـادات الأخرى تحـديد الـزمن لحصة التدريس؛ فهنا ينتبه الكاتب إلى أنه ينبغي «أن لا يطول على المتعلم في الفن الواحد أو الكتاب الواحد بتقطيع وتفريق ما بينهما، لأنه ذريعة إلى النسيان». كذلك فإنه لا يجوز أن يطيل تدريس الكتاب الواحد أو الفن الواحـد حتى لا يحصل الملل والهجر. لقد كرر ابن الأزرق قواعـد إرشادية كبرى تساعد في

---

(١) م. ع. ص، ٢٥٨. وهذا ما كان يحصل حتى عهد غير بعيد. فقد كان التعليم بواسطة المختصرات المنطقية والنحوية أصعب من تعليم النص الأصلي، وغالبـاً ما كنـا نرى الأستاذ يقع في سوء فهمها أو قلته أو حتى عدمه.

(٢) ابن خلدون، الباب ٦ الفصل ٣٧ (ص، ١٠٣٠ ـ ١٠٣١).

(٣) ابن الأزرق، ص، ٢٦٢ ـ ٢٦٥

نقل العلم وفي سيرورة العملية التربوية بل وفي تعزيز الثقافة ووظائفها.

٨ ـ المسألة الثامنة، عدم توسيع الأفكار في العلوم الآلية:

كل علم يطلب لغيره، أو يكون آلة لعلم آخر، ينبغي أن لا نتوسع فيه ولا أن نفرّغ فيه المسائل. فالعلم الذي هو وسيلة، كالنحو والمنطق بل وأصول الفقه، يجر إلى مسائل لا حاجة بها. ويكون ذلك لغواً. فالاستكثار هنا، فعل المتأخرين، هو اهتمام بالآلة والوسيلة وليس بالغاية. ولا شك في أن ذلك كان من أكبر الطرائق السيئة في نقل المعارف وحفظها وخاصة في تجديدها وإبقائها فعالة تتحرى الواقع وتقريبه من المدارك. وتلك طريقة والسمعيات تفعل فعلها السيىء حتى وقت غير بعيد في العلوم الدينية والمسعيات عموماً. فالإمام محمد عبده، كما سنرى، سيحمل سيفه ضد أضراب ذلك المنهج في التعليم والتربية.

٩ ـ المسألة التاسعة، اختلاف «طرق تعليم الوِلْدان» انعدام الوحدة في طرائق التعليم

يُطِلّ ابن الأزرق، فعلة ابن خلدون، على التعليم في الأمصار الإسلامية. يرى أن التعليم الديني، في كل تلك الأمصار، هو الأول وأول ما يعطى للولد وقاية وتعويداً. ذلك «لأن تعليم الصغار أشد رسوخاً» لكن الطرق في ذلك الوقت هي التي تختلف فهناك طريقة أهل المغرب الذين يقتصرون على تعليم القرآن وأخذهم أثناء ذلك بالرسم[1]. ثم هناك طريقة أهل الأندلس، وطريقة أهل افريقية، وطريقة أهل المشرق...

١٠ ـ المسألة العاشرة، مضار الشدة في التعليم:

الشدة مضرة؛ لا سيما في «أصاغر الولدان». فمن تربى بالقهر، ولداً كان أو مملوكاً، عاد عليه ذلك «بضيق النفس، وذهاب النشاط، وحصول الكسل، والحَمْل على الكذب والخبث والمكر والخديعة»[2]. ومن المكتسبات الأساسية

(١) ابن الأزرق، النص، ص، ٢٦٧.

(٢) ابن الأزرق، ص، ٢٧١.

التي قدمتها التربويات عندنا، منذ بداياتها وكما تقدم مراراً، أن نفسانية خاصة تبولد في الذي يعيش في القهر والانغلاب أو يعامل بقسوة. بهذا ابن الأزرق يرى بوضوح أن من كان مرباه بالقهر يحصل عنده «فساد معاني الإنسـانية من حيث الاجتماع، وهي الحمية والمـدافعة، والإقبـال على اكتساب الفضـائل، والخلق الجميـل؛ حتى ينقبض عن غايـة مقصودة فيـرتكس ويعود في أسفـل سافلين»[1]. ومن النافع لنا أن نتذكر أمراً نعرفه لكنه غير منغرس في مجتمعاتنا اليوم هو أن السيئات تلك تقع «لكل أمة حصلت في قبضة القهر والاستبداد»[2]. ويفسر كاتبنا خُلُق اليهود بالواقع الاجتماعي الذي عاشوه إذ المجتمع عنده، وكما قال ابن خلدون مثلاً، تكون الثقافة، وتكون السلوكـات والأخلاق كمـا يكون المجتمع وثقافته.

ويُردّد ابن الأزرق المأثور من الكلام حول وجوب عدم الشدة، وأن لا يزيد المؤدبُ في ضرب الصبيان حرصاً على صون النفوس عن مذلة التأديب. وهكذا نلاحظ هنا أن القمع أو الشدة، في مجال التربية وفي مجال السياسة، ظاهرة تعود علينا بضيق النفس، وذهاب النشاط، وحصول الكسل، كما أن المعاملة القـاهـرة، في المجتمـع أو في المـدرسـة، تـولـد الكـذب والخبث والمكـر والخديعة[3]. ولسنا اليوم، في مجال النظر التربوي، بحاجة للاستشهاد بأجنبيٍّ أو مربٍّ حديث كبير الاسم لنكرر أن التربية الولدية (أو للشعب) إن لم تكن تقوم على علائق من الثقة والمساواة، أو في جو الديمقراطية والتحاورية والتراحمية، فَلَنْ تؤمن الشخصية السوية في المجال الفردي وعلى صعيد الحضارة. ونحن اليوم إذْ نكرر التوازي بين المعلم في مدرسته، والموظف في عمله، والشرطي أو صاحب السلطة إزاء المحكومين، فـإننا نكـرر ظاهـرة قالهـا الأسلاف لكن مجتمعاتنا مع الأسف لم تتأثر بها أو تستفيد منها.

١١ ـ المسألة الحادية عشرة، الرِّحلة في طلب العلم ولقاء المشيخة:

هنا يقدم المؤلف بالكلام ما كان واقعاً. فالانتقال إلى حيث المشاهير كان

(١) و(٢) و(٣) ، نفسه، ص، ٢٧١.

إحدى الطرائق في «مزيد كمال العلم» إن الترسخ والاتساع يحصلان كلما ازداد تعرف المتعلم على الأكثر من أرباب العلم إذْ يتوفر بذلك التكرار وتعدد اللقاءات، ويَحْصُل للمتعلم التمييز بين الاختلافات. تكون الرحلة في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال وهنا يستشهد كاتبنا بأقوال شهيرة تغرس تلك الظاهرة بين المتعلمين، وتبين منافع «السفر لأجل العلم». ونراه يعيد إلينا أقوالاً للغزالي، وآخر عن مالك بن دينار، وثالث لابن العربي، الخ وهي شواهد تدلنا على طريقة في التعلم، وأخرى في التعليم[1]، وعلى منافع اللقاء المباشر (ومن ثمت منافع المؤتمرات أو الندوات) بين رجال العلم. وقد سبق أن رأينا ما قاله ابن سينا من منافع ومحاسن يخلقها اللقاء والعلائق الشخصية بين المتعلمين مما يحفز للإكثار من الاجتماع بينهم ولرفض التعليم الإفرادي.

١٢ ـ المسألة الثانية عشرة، العلم والسياسة أو العلماء والسلطة:

هنا يدرك كاتبنا ظاهرة العلائق الواجبة القيام بين العلماء (رجال العلم، المتعلمون، المثقفون في الاصطلاح الشائع) والسياسة. فيرى أن «العلماء من بين الناس أبعد عن السياسة ومذاهبها». ويقدم أسباباً تنم عن تحليل صائب وما يزال صحيحاً. فيشدد، للمثال، على أنّ رجل الفكر معتاد على الذهنيات وما هو نظري، وما هو ليس في الخارج أو في الواقع أو في الأعيان. وبينما السياسة تحتاج إلى مراعاة ما في الخارج، فإن العلماء «منفردون في سائر أنظارهم بالأمور الذهنية لا يعرفون سواها» فسرعان ما يقعون في الغلط. وتلك هي أيضاً حال أهل الذكاء والكيس أي الذين ينزعون «إلى الغوص على المعاني والقياس والمحاكاة»[2].

---

(١) طريقتان عرفتهما أيضاً أوروبا الوسيطية، ويعرفهما التعليم والتربية في الحضارة الهندية. إلا أن المتميز في تراثنا هو الإجازة، وذلك عائد لنوع التعلم أو للمادة التعليمية.

(٢) ابن الأزرق، ن ص ٢٧٥.

١٣ ـ المسألة الثالثة عشرة، حَمَلَةُ العلم أكثرهم من العجم، عوامل تطـور الثقافة العربية الإسلامية:

لماذا استمر ولفترة طويلة العلم في أكثريته وفي جانبيه «الشرعي والعقلي» في الملة الإسلامية بين يـدي العجم؟ هذا السؤال الـذي يطرح في تـراثنا لا يعني، منذ البداية، تبايناً بين الأعراق وتفاوتاً بين الألوان أو الأمم. وقد قدم ابن الأزرق، وغيره كثيرون قبله ومنهم ابن خلـدون، العوامـل الاجتماعية التي تشرح تلك الظاهرة وهذه الظـاهرة موجودة اليوم في الثقافة الفرنسية، أو في الحضارة الأميركية اليوم. إنَّ التفسير الاجتماعي أي القول بأن المجتمع هو اليوم يخلق ويبتكر، يبقى التفسير السليم. فليست القضية هذه آيلة إلى نقص في الفكر هنا، وعمق عقل في تلك الأمة، ولا هي ذات أسباب مناخية أو دينية وراثية ومتعلقة بالدم أو بعوامل ثابتة خاصة بهذا ومعدومة عند ذاك[1]. وظاهرة أن حملة العلم في الإسلام هم العجم سهلة التفسير، وهي إن كانت كما تقـدم معروفـة في حضارات كثيرة عبر التاريخ فإنها ما تزال تجد في تفسير ابن الأزرق ما نقبله اليوم. يهمنا هنا أن تفسير الظواهر الثقافية بعوامل سياسية اجتمـاعية هـو فهم يعطي الأسبقية للمجتمع، للكل، للحضارة، للعمران، للأمة. فـلا مجال في تفسير ابن الأزرق وغيره من العرب، للقول بعوامل تعصبية لعرق أو لأمة. وذلك مكتسب أسـاسي في الحضارة العـربية الإسـلامية من حيث انـه يعطي للرابط الإنسـاني (الروحي في الاصـطلاح القـديم) أولـويـة على الـرابط العـرقي أو الأجناسي والجغرافي.

* * *

التيار الاجتماعي الثقافي داخل التربويات (العربّسلامية) درس ظاهرة التعليم بين العلم وتـطور المجتمع أو بين المعـرفة والواقـع مشيـراً إلى ان المعـرفـة تنمـو

---

(١) مع ذلك لا يغفل ابن الأزرق، نظير أستاذه في المقدمة، إن التفوق العجمي لم يستمر. فعندما انغرس العربي في الصنائع، في الحاضرة والعمران استلم العلوم ونجح حيث تخصص أو حيث انصبّ وبعمق.

أو تتقهقر بحسب المجتمع وداخل التاريخ. بذلك أُخِذَت المعرفة كنتاج للعمران. غير هابطة من أعلى، ولا وافدة من خارج الواقع. كما يكون المجتمع تكون المعرفة، وتكون الصنائع، ويكون العلم والتعليم. لقد رأينا هذا التيار ينبه إلى أن المجتمع هو الأول، والسابق، والمحرك أو المانع للعلم والصنائع. والعلم والتعليم ظاهرة تزدهر وتتعقد بازدهار المجتمع وتعقده وتكون بسيطة قليلة في التجمع السكاني البسيط المتنقل .اللامتحضر. وبذلك فالواقع هو الذي يحدد المعرفة المطلوبة، والصنائع المناسبة، والتعليم للأفكار أو المهارات اللازمة. الواقع له الأولوية على العلم، وظواهر المجتمع تحدد المعرفة، واختلاف البنية الاجتماعية يولّد الاختلاف في المعارف والعلم والتعليم. انه عارضٌ عصابيّ اللجوء لهذا المفكر الأجنبي أو ذاك عند إيراد فكرة معروفة عالمياً الآن، أو هي مبذولة في تراثنا الراهن أو القديم، لعل الوعي بخطر ذلك يجعلنا نستشهد بابن خلدون، أو ابن الأزرق، عند بحثنا اليوم في علائق الفكر بالواقع، أو في ديناميات البُنى الاجتماعية، وفي مضمار علم الاجتماع المعرفي، وتراكم المعرفة، وعلائق العلم والصنائع بمستوى المجتمع، ومادية التفكير، والفكر الواقعي النزعة، والنظرية والممارسة. ان علائق العيني والمثالي أو الأسس المادية للمعرفة (والثقافة) بأنماط التفكير علائق أشار إليها التربويون أصحاب اتجاه العقلانية الواقعية ممثلاً بابن خلدون.

يحتوي على:

النصوص

القسم الأول: نصوص ابن خلدون.

القسم الثاني: نصوص ابن الأزرق.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

القسم الأول

نصوص ابن خلدون[1]

(١) نصوص مأخوذة من كتاب المقدمة . ومن ابواب مختلفة



النــص الأول

في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع وما يعرض في ذلك كله من الأحوال وفيه مسائل في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما وان الكسب هو قيمة الأعمال البشرية

اعلَمْ أنَّ الإنسـانَ مفتقِرٌ بالطبع إلى ما يقوتُهُ ويموِّنه، في حالاته وأطواره، من لدن نشوئِهِ إلى أشُدِّه إلى كِبَرِهِ. «والله الغنِيُّ وأنتُمُ الفُقَراءُ». والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان، وامتَنَّ به عليه في غير ما آيةٍ من كتابه فقال تعالى: ﴿وسخَّرَ لَكُم ما في السَّمَواتِ وما في الأرضِ جميعاً منه﴾[1] وسخَّر لكُمُ الشمسَ والقمرَ وسخر لكم البحر وسخَّر لكم الفُلكَ وسخَّر لكم الأنعام. وكثيرٌ من شواهدِهِ. ويدُ الإنسانِ مبسوطةٌ على العالمِ وما فيه، بما جعل الله له من الاستخلافِ. وأيدي البشر منتشرةٌ، فهي مشتركةٌ في ذلك. وما حصل عليه يدُ هذا امتنعَ عن الآخر إلا بعِوَضٍ. فالإنسانُ متى اقتدرَ على نفسه وتجاوزَ طورَ الضَّعفِ، سعى في اقتناء المكاسبِ لينفقَ ما آتاهُ الله منها، في تحصيلِ حاجاته وضَروراته بدفع الأعواضِ عنها. قال الله تعالى: ﴿فابتغوا عندَ الله الرِزقَ﴾.

وقد يحصُلُ له ذلك بغيرِ سعيٍ، كالمطر المُصلِحِ للزراعة وأمثالِهِ. إلَّا أنَّها إنما تكونُ مُعينةً، ولا بدَّ من سعيه معها كما يأتي؛ فتكونُ له تلك المكاسبُ معاشاً إن كانت بمقدارِ الضَّرورةِ والحاجةِ، ورياشاً ومُتَمَوَّلاً إن زادت على ذلك.

(١) سورة الجاثية من الآية ١٣.

ثم إنَّ الحاصلَ أو المقتنى، إن عادت منفعتُهُ على العبدِ، وحصلت له ثمرته، من إنفاقه في مصالحه وحاجاته سُمِّيَ ذلك رزقاً، قال ﷺ: «إنما لك من مالكَ ما أكلتَ فأفنيتَ، أو لبستَ فأبليتَ، أو تصدقتَ فأمضيت» وإن لم ينتفع به في شيء من مصالحه ولا حاجاته فلا يُسمى بالنسبة إلى المالك رزقاً، والمتملَّك منه حينئذٍ بسعي العبد وقدرته يُسمَّى كسباً. وهذا مثل التُراثِ، فإنه يسمى بالنسبة إلى الهالك كسباً ولا يسمى رزقاً، إذا لم يحصل له به منتفع، وبالنسبة إلى الوارثين متى انتفعوا به يسمى رزقاً. هذا حقيقة مسمى الرزق عند أهل السنة. وقد اشترط المعتزلة في تسميته رزقاً أن يكون بحيث يصح تملكه، وما لا يتملك عندهم فلا يسمى رزقاً. وأخرجوا الغُصوبات[1] والحرام كله عن أن يسمى شيء منها رزقاً. والله تعالى يرزق الغاصب والظالم والمؤمن والكافر، ويختص برحمته وهدايته من يشاء. ولهم في ذلك حجج ليس هذا موضع بسطها.

ثم اعلم أن الكسب إنما يكون بالسعي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل؛ فلا بدَّ في الرزق من سعي وعمل ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه. قال تعالى: ﴿فابتغوا عند الله الرزق﴾ والسعي إليه إنما يكون بأقدار الله تعالى وإلهامه، فالكل من عند الله. فلا بدَّ من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتمول. لأنه إن كان عملاً بنفسه مثل الصنائع فظاهر؛ وإن كان مقتنى من الحيوان أو النبات أو المعدن فلا بدَّ فيه من العمل الإنساني كما تراه، وإلاّ لم يحصُل ولم يقع به انتفاع.

ثم إن الله تعالى خلق الحجرين المعدنيين من الذهب والفضة قيمة لكل متمول، وهما الذخيرة والقنية لأهل العالم في الغالب. وإن اقتنى سواهما في بعض الأحيان، فإنما هو لقصد تحصيلهما بما يقع في غيرهما من حوالة الأسواق، التي هما عنها بمعزل، فهما أصل المكاسب والقنية والذخيرة. وإذا تقرر هذا كله فاعلم أن ما يفيده الإنسان ويقتنيه من المتمولات، إن كان من الصنائع فالمفاد

---

(١) الغصب، مصدر: الشيء المغصوب. ولم ترد في لسان العرب لفظة غصوبات. لذلك الأصح أن يقول. واحرجوا الأشياء المغصوبة. وفي ب: المغصوبات.

المقتنى منه هو قيمة عمله، وهو القصد بالقنية؛ إذ ليس هنالك إلا العمل وليس بمقصود بنفسه للقنية. وقد يكون من الصنائع في بعضها غيرها. مثل النجارة والحياكة معهما الخشب والغزل، إلا أن العمل فيهما أكثر، فقيمته أكثر. وإن كان من غير الصنائع، فلا بد في قيمة ذلك المفاد والقنية من دخول قيمة العمل الذي حصلت به؛ إذ لولا العمل لم تحصل قنيتها. وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة في الكثير منها فتجعل له حصة من القيمة عظمت أو صغرت. وقد تخفى ملاحظة العمل كما في أسعار الأقوات بين الناس؛ فإن اعتبار الأعمال والنفقات فيها ملاحظ في أسعار الحبوب كما قدمناه؛ لكنه خفي في الأقطار التي علاج الفلح فيها ومؤونته يسيرة، فلا يشعر به إلا القليل من أهل الفلح. فقد تبين ان المفادات والمكتسبات كلها أو أكثرها إنما هي قيم الأعمال الإنسانية، وتبين مسمى الرزق، وانه المنتفع به. فقد بان معنى الكسب والرزق وشرح مسماهما.

واعلم أنه إذا فقدت الأعمال، أو قلت بانتقاص العمران، تأذن الله برفع الكسب. ألا ترى إلى الأمصار القليلة الساكن، كيف يقل الرزق والكسب فيها، أو يفقد، لقلة الأعمال الإنسانية. وكذلك الأمصار التي يكون عمرانها[1] أكثر، يكون أهلها أوسع أحوالاً وأشد رفاهية كما قدمناه قبل. ومن هذا الباب تقول العامة في البلاد، إذا تناقص عمرانها إنها قد ذهب رزقها؛ حتى أن الأنهار والعيون ينقطع جريها في القفر، لما أن فور العيون إنما يكون بالانباط والامتراء الذي هو بالعمل الإنساني، كالحال في ضروع الأنعام، فما لم يكن انباط ولا امتراء نضبت وغارت بالجملة، كما يجف الضرع إذا ترك امتراؤه. وانظره في البلاد التي تعهد فيها العيون لأيام عمرانها، ثم يأتي عليها الخراب كيف تغور مياهها جملة كأنها لم تكن. ﴿والله يُقَدِّرُ اللَّيلَ والنَّهارَ﴾.

(١) كذا، وفي ب: تكون أعمالها. . . الخ.

في وجوه المعاش وأصنافه ومناهجه

اعلم أن المعاش هو عبارة عن ابتغاء الرزق والسعي في تحصيله، وهو مفعل من العيش. كأنه لما كان العيش الذي هو الحياة لا يحصل إلا بهذه، جعلت موضعاً له على طريق المبالغة. ثم ان تحصيل الرزق وكسبه: إما أن يكون بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه، على قانون متعارف، ويسمى مغرماً وجباية، وإما أن يكون من الحيوان الوحشي باقتناصه وأخذه برميه من البر أو البحر، ويسمى اصطياداً، وإما أن يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله المتصرفة بين الناس في منافعهم، كاللبن من الأنعام، والحرير من دوده، والعسل من نحله؛ أو يكون من النبات في الزرع والشجر بالقيام عليه وإعداده لاستخراج ثمرته. ويسمى هذا كله فلحاً. وإما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية: إما في موادَّ بعينها، وتسمى الصنائع من كتابة وتجارة وخياطة وحياكة وفروسية وأمثال ذلك؛ أو في مواد غير معينة، وهي جميع الامتهانات والتصرفات؛ وإما أن يكون الكسب من البضائع وإعدادها للأعواض، إما بالتقلب بها في البلاد أو احتكارها وارتقاب حوالة الأسواق فيها. ويسمى هذا تجارة.

فهذه وجوه المعاش وأصنافه، وهي معنى ما ذكره المحققون من أهل الأدب والحكمة كالحريري وغيره؛ فإنهم قالوا: «المعاشُ إمارة وتجارة وفلاحة وصناعة»: فأما الإمارة فليست بمذهب طبيعي للمعاش، فلا حاجة بنا إلى ذكرها، وقد تقدم شيء من أحوال الجبايات السلطانية وأهلها في الفصل الثاني؛ وأما الفلاحة والصناعة والتجارة فهي وجوه طبيعية للمعاش. أما الفلاحة فهي متقدمة عليها كلها بالذات، إذ هي بسيطة وطبيعية فطرية، لا تحتاج إلى نظر ولا علم، ولهذا تنسب في الخليقة إلى آدم أبي البشر، وأنه معلمها والقائم عليها، إشارة إلى انها أقدم وجوه المعاش وأنسبها إلى الطبيعة. وأما الصنائع فهي ثانيتها ومتأخرة عنها، لأنها مركبة وعلمية تصرف فيها الأفكار والأنظار؛ ولهذا لا توجد غالباً إلا في أهل الحضر الذي هو متأخر عن البدو وثان عنه. ومن هذا المعنى

نسبت إلى إدريس الأب الثاني للخليقة، فإنه مستنبطها لمن بعده من البشر بالوحي من الله تعالى. وأما التجارة وإن كانت طبيعية في الكسب، فالأكثر من طرقها ومذاهبها، إنما هي تحيلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع، لتحصيل فائدة الكسب من تلك الفضلة. ولذلك أباح الشرع فيه المكاسبة[1]، لما أنه من باب المقامرة، إلا أنه ليس أخذاً لمال الغير مجاناً، فلهذا اختص بالمشروعية. والله أعلم.

---

(١) كذا، وفي ب: المكايسة.



النص الثاني

١ - في أن الصنائع لا بد لها من العلم[1]

اعلم أن الصناعة هي ملكة في أمر عملي فكري، وبكونه غملياً هو جسماني محسوس. والأحوال الجسمانية المحسوسة، نقلها بالمباشرة أوعب لها وأكمل، لأن المباشرة في الأحوال الجسمانية المحسوسة أتم فائدة، والملكة صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أخرى، حتى ترسخ صورته. وعلى نسبة الأصل تكون الملكة. ونقل المعاينة أوعب وأتم من نقل الخبر والعلم. فالملكة الحاصلة عنه أكمل وأرسخ من الملكة الحاصلة عن الخبر. وعلى قدر جودة التعليم وملكة المعلم يكون حذق المتعلم في الصناعة وحصول ملكته. ثم إن الصنائع منها البسيط ومنها المركب. والبسيط هو الذي يختص بالضروريات، والمركَّب هو الذي يكون للكماليات. والمتقدم منها في التعليم هو البسيط، لبساطته أولاً، ولأنه مختص بالضروري الذي تتوفر الدواعي على نقله، فيكون سابقاً في التعليم ويكون تعليمه لذلك ناقصاً. ولا يزال الفكر يخرج أصنافها ومركباتها من القوة إلى الفعل، بالاستنباط شيئاً فشيئاً على التدريج، حتى تكمل. ولا يحصل ذلك دفعة وإنما يحصل في أزمان وأجيال، إذ خروج الأشياء من القوة إلى الفعل لا يكون دفعة. لا سيما في الأمور الصناعية. فلا بد له إذن من زمان. ولهذا تجد الصنائع في الأمصار الصغيرة ناقصة، ولا يوجد منها إلا البسيط، فإذا تزايدت حضارتها ودعت أمور الترف فيها إلى استعمال الصنائع، خرجت من القوة إلى الفعل.

---

(١) كذا، وفي ب: المعلم.

وتنقسم الصنائع أيضاً: إلى ما يختص بأمر المعاش، ضرورياً كان أو غير ضروري، وإلى ما يختص بالأفكار التي هي خاصية الإنسان، من العلوم والصنائع والسياسة. ومن الأول الحياكة والجِزارةُ والنجارة والحدادة وأمثالها. ومن الثاني الوراقة، وهي معاناة الكتب بالانتساخ والتجليد، والغناء والشعر وتعليم العلم وأمثال ذلك. ومن الثالث الجندية وأمثالها. والله أعلم.

٢ - في ان الصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته

والسبب في ذلك أن الناس، ما لم يستوف العمران الحضري وتمدن المدينة إنما همهم في الضروري من المعاش، وهو تحصيل الاقوات من الحنطة وغيرها. فإذا تمدنت المدينة وتزايدت فيها الأعمال ووفت بالضروري وزادت عليه، صرف الزائد حينئذ إلى الكمالات من المعاش. ثم ان الصنائع والعلوم إنما هي للإنسان من حيث فكره الذي يتميز به عن الحيوانات، والقوت له من حيث الحيوانية والغذائية؛ فهو مقدم لضرورته على العلوم والصنائع، وهي متأخرة عن الضروري. وعلى مقدار عمران البلد تكون جودة الصنائع للتأنق فيها حينئذ، واستجادة ما يطلب منها بحيث تتوفر دواعي الترف والثروة. وأما العمران البدوي أو القليل فلا يحتاج من الصنائع إلا البسيط، خاصة المستعمل في الضروريات من نجار أو حداد أو خياط أو حائك أو جزار. وإذا وجدت هذه بعد، فلا توجد فيه كاملة ولا مستجادة. وإنما يوجد منها بمقدار الضرورة، إذ هي كلها وسائل إلى غيرها وليست مقصودة لذاتها.

وإذا زخر بحر العمران وطلبت فيه الكمالات، كان من جملتها التأنق في الصنائع واستجادتها؛ فكملت بجميع متمماتها وتزايدت صنائع أخرى معها، مما تدعو إليه عوائد الترف وأحواله، من جزار ودباغ وخراز وصائغ وأمثال ذلك. وقد تنتهي هذه الأصناف إذا استبحر العمران إلى أن يوجد فيها كثير من الكمالات، ويتأنق فيها في الغاية، وتكون من وجوه المعاش في المصر لمنتحلها. بل تكون فائدتها من أعظم فوائد الأعمال، لما يدعو إليه الترف في المدينة مثل الدهان والصفار والحمامي والطباخ والسفاج والهراس ومعلم الغناء والرقص وقرع الطبول على التوقيع؛ ومثل الورّاقين الذين يعانون صناعة انتساخ الكتب وتجليدها

وتصحيحها، فإن هذه الصناعة إنما يدعو إليها الترف في المدينة من الاشتغال بالأمور الفكرية وأمثال ذلك. وقد تخرج عن الحد إذا كان العمران خارجاً عن الجد، كما بلغنا عن أهل مصر، ان فيهم من يعلم الطيور العجم والحمر الانسية، ويتخيل أشياء من العجائب بإيهام قلب الأعيان وتعليم الحداء والرقص والمشي على الخيوط في الهواء، ورفع الأثقال من الحيوان والحجارة، وغير ذلك من الصنائع التي لا توجد عندنا بالمغرب. لأن عمران أمصاره لم يبلغ عمران مصر والقاهرة. أدام الله عمرانها بالمسلمين. والله الحكيم العليم.

٣ - في أن رسوخ الصنائع في الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها

والسبب في ذلك ظاهر، وهو أن هذه كلها عوائد للعمران والوأم[1]. والعوائد إنما ترسخ بكثرة التكرار وطول الأمد فتستحكم صبغة ذلك وترسخ في الأجيال. وإذا استحكمت الصبغة عَسُر نزعها. ولهذا فإنا نجد في الأمصار التي كانت استبحرت في الحضارة، لم تراجع عمرانها وتناقص، بقيت فيها آثار من هذه الصنائع ليست في غيرها من الأمصار المستحدثة العمران، ولو بلغت مبالغها في الوفور والكثرة. وما ذاك إلا لأن أحوال تلك القديمة العمران مستحكمة راسخة بطولِ الأحقاب وتداول الأحوال وتكررها، وهذه لم تبلغ الغاية بعد. وهذا كالحال في الأندلس لهذا العهد، فإنا نجد فيها رسوم الصنائع قائمة وأحوالها مستحكمة راسخة في جميع ما تدعو إليه عوائد أمصارها، كالمباني والطبخ وأصناف الغناء واللهو من الآلات والأوتار والرقص وتنضيد الفرش في القصور، وحسن الترتيب والأوضاع في البناء، وصوغ الآنية من المعادن والخزف وجميع المواعين، وإقامة الولائم والأعراس وسائر الصنائع التي يدعو إليها الترف وعوائده.

فتجدهم أقوم عليها وأبصر بها. وتجد صنائعها مستحكمة لديها؛ فهم على حصة موفورة من ذلك وحظ متميز بين جميع الأمصار. وإن كان عمرانها قد تناقص، والكثير منه لا يساوي عمران غيرها من بلاد العدوة. وما ذاك إلا لما قدمناه من رسوخ الحضارة فيهم برسوخ الدولة الأموية وما قبلها من دولة القوط،

---

(١) البيت الدفيء.

وما بعدها من دولة الطوائف وهلم جرًّا. فبلغت الحضارة فيها مبلغاً لم تبلغه في قطر، إلا ما ينقل عن العراق والشام ومصر أيضاً، لطول آماد الدول فيها؛ فاستحكمت فيها الصنائع وكملت جميع أصنافها على الاستجادة والتنميق. وبقيت صبغتها ثابتة في ذلك العمران، لا تفارقه إلى أن ينتقض بالكلية، حال الصبغ إذا رسخ في الثوب. وكذا أيضاً حال تونس فيما حصل فيها من الحضارة من الدول الصنهاجية والموحدين من بعدهم، وما استكمل لها في ذلك من الصنائع في سائر الأحوال، وإن كان ذلك دون الأندلس. إلا أنه متضاعف برسوم منها تنقل إليها من مصر لقرب المسافة بينهما، وتردد المسافرين من قطرها إلى قطر مصر في كل سنة. وربما سكن أهلها هناك عصوراً، فينقلون من عوائد ترفهم ومحكم صنائعهم ما يقع لديهم موقع الاستحسان. فصارت أحوالها في ذلك متشابهة من أحوال مصر لما ذكرناه، ومن أحوال الأندلس لما أن أكثر ساكنها من شرق الأندلس حين الجلاء لعهد المئة السابعة. ورسخ فيها من ذلك أحوال، وإن كان عمرانها ليس بمناسب لذلك لهذا العهد. إلا أن الصبغة إذا استحكمت، فقليلاً ما تحول إلا بزوال محلها. وكذا نجد بالقيروان ومراكش وقلعة ابن حماد أثراً باقياً من ذلك، وإن كانت هذه كلها اليوم خراباً أو في حكم الخراب. ولا يتفطن لها إلا بالبصير من الناس، فيجد من هذه الصنائع آثاراً تدله على ما كان بها، كأثر الخط الممحو في الكتاب. ﴿والله الخلّاق العليم﴾.

٤ - في أن الصنـائع إنمـا تستجاد وتكثـر إذا كثر طالبها

والسببُ في ذلك ظاهر، وهو أن الإنسان لا يسمح بعمله أن يقع مجاناً، لأنه كسبه ومنه معاشه. إذ لا فائدة له في جميع عمره في شـيء مما سواه، فلا يصرفه إلا فيما له قيمة في مصره ليعـود عليه بـالنفع. وإن كـانت الصناعـة مطلوبـة وتوجه إليها النفاق كانت حينئذ الصناعة بمثابة السلعة التي تنفق سوقها وتجلب للبيع، فيجتهد الناس في المدينة لتعلم تلك الصناعة ليكون منها معاشهم. وإذا لم تكن الصناعة مطلوبة لم تنفق سوقها، ولا يوجه قصد إلى تعلمها؛ فاختصت بالترك وفقدت للاهمال. ولهذا يقال عن علي رضي الله عنه: «قيمة كل امرىء ما يحسن». بمعنى أن صنـاعته هي قيمتـه، أي قيمة عمله الـذي هو معـاشه. وأيضـاً فهنا سر آخر وهو أنَّ الصنـائع وإجـادتها إنمـا تطلبهـا الدولـة، فهي التي تنفق سوقهـا وتوجه الطلبات إليها. وما لم تطلبه الدولة، وإنما يطلبها غيرها من أهل المصر، فليس على نسبتها؛ لأن الدولـة هي السوق الأعـظم، وفيها نفـاق كل شيء، والقليل والكثير فيها على نسبة واحدة. فما نفق فيها كان أكثرياً ضرورة. والسوقة وإن طلبوا الصناعة فليس طلبهم بعام ولا سوقهم بنافقة. والله سبحانه وتعالى قادر على ما يشاء.

٥ ـ في أن الأمصار
إذا قاربت الخراب انتقصت منها الصنائع

وذلك لما بيناه من أن الصنائع إنما تستجاد إذا احتيج إليها وكثر طالبها. فإذا ضعفت أحوال مصر، وأخذ في الهرم بانتقاص عمرانه وقلة ساكنه تناقص فيه الترف، ورجعوا إلى الاقتصار على الضروري من أحوالهم، فتقل الصنائع التي كانت من توابع الترف. لأن صاحبها حينئذ لا يصح له بها معاشه، فيفر إلى غيرها، أو يموت، ولا يكون خلف منه، فيذهب رسم تلك الصنائع جملة، كما يذهب النقاشون والصواغون والكتاب والنساخ وأمثالهم من الصناع لحاجات الترف. ولا تزال الصناعات في التناقص ما زال المصر في التناقص، إلى أن تضمحل. والله الخلاق العليم، سبحانه وتعالى.

٦ - في ان العرب أبعد الناس عن الصنائع

والسبب في ذلك أنهم أعرق في البدو وأبعد عن العمران الحضري، وما يدعو إليه من الصنائع وغيرها. والعجم من أهل المشرق وأمم النصرانية عدوة البحر الرومي أقوم الناس عليها، لأنهم أعرق في العمران الحضري وأبعد عن البدو وعمرانه. حتى إنَّ الإبل التي أعانت العرب على التوحش في القفر، والإعراق في البدو، مفقودة لديهم بالجملة، ومفقودة مراعيها، والرمال المهيئة لنتاجها. ولهذا نجد أوطان العرب وما ملكوه في الإسلام قليل الصنائع بالجملة، حتى تجلب إليه من قطر آخر. وانظر بلاد العجم، من الصين والهند وأرض الترك وأمم النصرانية، كيف استكثرت فيهم الصنائع، واستجلبها الأمم من عندهم.

وعجم المغرب من البربر، مثل العرب في ذلك لرسوخهم في البداوة منذ أحقاب من السنين. ويشهد لك بذلك قلة الأمصار بقطرهم كما قدمناه. فالصنائع بالمغرب لذلك قليلة وغير مستحكمة؛ إلا ما كان من صناعة الصوف في نسجه، والجلد في خرزه ودبغه. فإنهم لما استحضروا بلغوا فيها المبالغ، لعموم البلوى بها، وكون هذين أغلب السلع في قطرهم، لما هم عليه من حال البداوة. وأما المشرق فقد رسخت الصنائع فيه منذ ملك الأمم الأقدمين من الفرس والنبط والقبط وبني إسرائل ويونان والروم أحقاباً متطاولة، فرسخت فيهم أحوال الحضارة، ومن جملتها الصنائع كما قدمناه، فلم يمح رسمها. وأما اليمن والبحرين وعمان والجزيرة، وإن ملكه العرب؛ إلا أنهم تداولوا ملكه آلافا من السنين في أمم كثيرة منهم، واختطوا أمصاره ومدنه، وبلغوا الغاية من الحضارة والترف. مثل عاد وثمود والعمالقة وحمير من بعدهم والتبابعة والأذواء، فطال أمد الملك والحضارة واستحكمت صبغتها رتوفرت الصنائع ورسخت، فلم تبل ببلى

الدولة كما قدمناه. فبقيت مستجدة حتى الآن. واختصت بذلك للوطن، كصناعة الوشي والعصب وما يستجاد من حوك الثياب والحرير فيها. والله وارث الأرض ومن عليها، وهو خير الوارثين.

٧ - في ان من حصلت له ملكة في صناعة فقلّ أن يجيد بعدها ملكة في أخرى

ومثال ذلك الخياط إذا أجاد ملكة الخياطة وأحكمها، ورسخت في نفسه، فلا يجيد من بعدها ملكة النجارة أو البناء؛ إلا أن تكون الأولى لم تستحكم بعد ولم ترسخ صبغتها. والسبب في ذلك أن الملكات صفات للنفس ألوان؛ فلا تزدحم دفعة. ومن كان على الفطرة كان أسهل لقبول الملكات وأحسن استعداداً لحصولها. فإذا تلونت النفس بالملكة الأخرى وخرجت عن الفطرة ضعف فيها الاستعداد باللون الحصال من هذه الملكة، فكان قبولها للملكة الأخرى أضعف. وهذا بين يشهد له الوجود. فقل أن تجد صاحب صناعة يحكمها، ثم يحكم من بعدها أخرى، ويكون فيهما معاً على رتبة واحدة من الإجادة. حتى إنَّ أهل العلم الذين ملكتهم فكرية فهم بهذه المثابة. ومن حصل منهم على ملكة علم من العلوم وأجادها في الغاية؛ فقل أن يجيد ملكة علم آخر على نسبته؛ بل يكون مقصراً فيه إن طلبه؛ إلا في الأقل النادر من الأحوال. ومبنيٌّ سببه على ما ذكرناه من الاستعداد وتلوينه بلون الملكة الحاصلة في النفس. والله سبحانه وتعالى أعلم، وبه التوفيق، لا رب سواه.

٨ - في الإشارة إلى أمهات الصنائع

اعلم أن الصنائع في النوع الإنساني كثيرة، لكثرة الأعمال المتداولة في العمران. فهي بحيث تشذ عن الحصر ولا يأخذها العدُّ. إلا أن منها ما هو ضروري في العمران أو شريف بالموضوع؛ فنخصها بالذكر ونترك ما سواها: فأما الضروري فكالفلاحة والبناء والخياطة والنجارة والحياكة؛ وأما الشريفة بالموضوع فكالتوليد والكتابة والوراقة والغناء والطب. فأما التوليد فإنها ضرورية في العمران وعامة البلوى، إذ بها تحصل حياة المولود ويتم غالباً. وموضوعها مع ذلك المولودون وأمهاتهم. وأما الطب فهو حفظ الصحة للإنسان ودفع المرض عنه، ويتفرع عن علم الطبيعة، وموضوعه مع ذلك بدن الإنسان. وأمّا الكتابة وما يتبعها من الوراقة، فهي حافظة على الإنسان حاجته ومقيدة لها عن النسيان، ومبلغة ضمائر النفس إلى البعيد الغائب، ومخلدة نتائج الأفكار والعلوم في الصحف، ورافعة رتب الوجود للمعاني. وأما الغناء فهو نسب الأصوات ومظهر جمالها للأسماع. وكل هذه الصنائع الثلاث داع إلى مخالطة الملوك الأعاظم في خلواتهم ومجالس أنسهم؛ فلها بذلك شرف ليس لغيرها. وما سوى ذلك من الصنائع فتابعة وممتهنة في الغالب. وقد يختلف ذلك باختلاف الأعراض والدواعي. والله أعلم بالصواب.

٩ - في صناعة الوراقة

كانت العناية قديماً بالدواوين العلمية والسجلات، في نسخها وتجليدها وتصحيحها بالرواية والضبط. وكان سبب ذلك ما وقع من ضخامة الدولة وتوابع الحضارة. وقد ذهب ذلك لهذا العهد بذهاب الدولة وتناقص العمران، بعد أن كان منه في الملة الإسلامية بحر زاخر بالعراق والأندلس، إذ هو كله من توابع العمران واتساع نطاق الدولة ونفاق أسواق ذلك لديهما. فكثرت التآليف العلمية والدواوين، وحرص الناس على تناقلهما في الآفاق والأعصار، فانتسخت وجلدت. وجاءت صناعة الوراقين المعانين للانتساخ والتصحيح والتجليد وسائر الأمور الكتبية والدواوين، واختصت بالأمصار العظيمة العمران. وكانت السجلات أولاً لانتساخ العلوم، وكتب الرسائل السلطانية والإقطاعات، والصكوك في الرقوق المهيأة بالصناعة من الجلد، لكثرة الرفهِ وقلة التآليف صدر الملة كما نذكره، وقلة الرسائل السلطانية والصكوك مع ذلك؛ فاقتصروا على الكتاب في الرق تشريفاً للمكتوبات وميلاً بها إلى الصحة والإتقان.

ثم طما بحر التأليف والتدوين، وكثر ترسيل السلطان وصكوكه وضاق الرق عن ذلك. فأشار الفضل بن يحيى بصناعة الكاغد، وصَنعه وكتب فيه رسائل السلطان وصكوكه. واتخذ الناس من بعده صحفاً لمكتوباتهم السلطانية والعلمية. وبلغت الإجادة في صناعته ما شاءت. ثم وقفت عناية أهل العلوم وهمم أهل الدول، على ضبط الدواوين العلمية وتصحيحها بالرواية المسندة إلى مؤلفيها وواضعيها لأنه الشأن الأهم من التصحيح والضبط؛ فبذلك تستند الأقوال إلى قائلها، والفتيا إلى الحاكم بها المجتهد في طريق استنباطها. وما لم يكن تصحيح المتون بإسنادها إلى مدونها، فلا يصح إسناد قول لهم ولا فتيا. وهكذا كان شأن أهل العلم وحملته في العصور والأجيال والآفاق . حتى لقد قصرت

فائدة الصناعة الحديثية في الرواية على هذه فقط، إذ ثمرتها الكبرى من معرفة صحيح الأحاديث وحسنها ومسندها ومرسلها ومقطوعها وموقوفها من موضوعها، فقد ذهبت وتمخضت زبدة في تلك الأمهات المتلقاة بالقبول عند الأمة. وصار القصدُ إلى ذلك لغواً من العمل. ولم تبـق ثمرة الرواية والاشتغال بها، إلا في تصحيح تلك الأمهات الحديثية، وسواها من كتب الفقه للفُتيا، وغير ذلك من الدواوين والتآليف العلمية، واتصال سندها بمؤلفيها، ليصح النقل عنهم والإسناد إليهم. وكانت هذه الرسوم بالمشرق والأندلس معبّدة الطرق واضحة المسالك. ولهذا نجد الدواوين المنتسخة لـذلك العهـد أقطارهم على غـاية من الإتقـان والاحكام والصحة. ومنها لهذا العهد بأيدي الناس في العالم أصول عتيقة تشهد ببلوغ الغاية لهم في ذلك. وأهل الآفاق يتناقلونها إلى الآن ويشدون عليها يد الضنانة. ولقد ذهبت هذه الرسوم لهذا العهد جملة بالمغرب وأهله، لانقطاع صناعة الخط والضبط والـرواية منـه بانتقـاص عمرانـه وبداوة أهله. وصـارت الأمهات والدواوين تنسـخ بالخـطوط البدويـة، ينسخها طلبـة البربـر صحائف مستعجمة برداءة الخط وكثرة الفساد والتصحيف؛ فتستغلق على متصفحها، ولا يحصل منها فائدة إلا في الأقل النادر.

وأيضاً فقد دخل الخلل من ذلك فـي الفُتْيا؛ فإن غالب الأقوال المعزوة غير مروية عن أئمة المذهب، وإنما تتلقى من تلك الدواوين على ما هي عليه. وتبع ذلك أيضاً ما يتصدى إليه بعض أئمتهم من التآليف لقلة بصرهم بصناعته، وعدم الصنائع الوافية بمقاصده ولم يبـق من هذا الرسم بـالأندلس، إلا إشـارة خفية بالانحـاء، وهي على الاضمحلال. فقد كاد العلم ينقطع بالكلية من المغرب. والله غالب على أمره.

ويبلغنا لهذا العهد أن صناعة الرواية قائمة بالمشرق، وتصحيح الدواوين لمن يرومه بذلك سهل على مبتغيه، لنفاق أسواق العلوم والصنائع كما نذكره بعد. إلا أن الخط الذي بقي من الإجادة في الانتساخ هنالك إنما هو للعجم، وفي خطوطهم. وأما النسخ بمصر ففسد كما فسد بالمغرب وأشد. والله سبحانه وتعالى أعلم، وبه التوفيق.

١٠ - في ان الصنائع تكسب صاحبها عقلاً وخصوصاً الكتابة والحساب

قد ذكرنا في الكتاب أن النفس الناطقة للانسان، إنما توجد فيه بالقوة. وأن خروجها من القوة إلى الفعل إنما هو بتجدد العلوم والإدراكات عن المحسوسات أوّلاً؛ ثم ما يكتسب بعدها بالقوة النظرية إلى أن يصير إدراكاً بالفعل وعقلاً محضاً، فتكون ذاتاً روحانية وتستكمل حينئذ وجودها. فوجب لذلك أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلاً فريداً[1]، والصنائع أبداً يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة. فلهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلاً، والملكات الصناعية تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً، لأنها مجتمعة من صنائع في شأن تدبير المنزل، ومعاشرة أبناء الجنس، وتحصيل الآداب في مخالطتهم؛ ثم القيام بأمور الدين واعتبار آدابها وشرائطها. وهذه كلها قوانين تنتظم علوماً، فيحصل منها زيادة عقل.

والكتابة من بين الصنائع أكثر إفادة لذلك، لأنها تشتمل على العلوم والأنظار بخلاف الصنائع. وبيانه أن في الكتابة انتقالاً من الحروف الخطية إلى الكلمات اللفظية في الخيال؛ ومن الكلمات اللفظية في الخيال إلى المعاني التي في النفس؛ فهو ينتقل أبداً من دليل إلى دليل، ما دام ملتبساً بالكتابة وتتعود النفس ذلك دائماً. فيحصل لها ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات، وهو معنى النظر العقلي الذي يكتسب به العلوم المجهولة، فتكسب بذلك ملكة من التعقل تكون زيادة عقل. ويحصل به مزيد فطنة وكيس في الأمور، لما تعودوه من ذلك الانتقال. ولذلك قال كسرى في كتابه، لما رآهم بتلك الفطنة والكيس فقال: «ديوانه أي شياطين أو جنون». قالوا: وذلك أصل اشتقاق الديوان لأهل

---

(١) كذا، وفي ب: عقلاً مزيداً.

الكتابة. ويلحق بذلك الحساب فإن في صناعة الحساب نوع تصرف في العدد بالضم والتفريق، يحتاج فيه إلى استدلال كثير؛ فيبقى متعوداً للاستدلال والنظر، وهو معنى العقل. والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة، قليلاً ما تشكرون.

الباب الثاني

في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه
وما يعرض في ذلك
كله من الأحوال وفيه مقدمة ولواحق[1]

فالمقدمة في الفكر الإنساني، الذي تميز به البشر عن الحيوانات واهتدى به لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه والنظر في معبوده، وما جاءت به الرسل من عنده؛ فصار جميع الحيوانات في طاعته وملك قدرته وفضله به على كثير خلقه.

---

(١) هذه النصوص وما يليها مأخوذة من الباب الثاني من المقدمة.

١١ - في ان العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري

وذلك أنَّ الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات، في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والكن وغير ذلك. وإنما تميز عنها بالفكر الذي يهتدي به، لتحصيل معاشه، والتعاون عليه بأبناء جنسه، والاجتماع المهيىء لذلك التعاون، وقبول ما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى، والعمل به واتباع صلاح اخراه. فهو مفكر في ذلك كله دائماً، لا يفتر عن الفكر فيه طرفة عين، بل اختلاج الفكر أسرع من لمح البصر. وعن هذا الفكر تنشأ العلوم وما قدمناه من الصنائع. ثم لأجل هذا الفكر وما جبل عليه الإنسان بل الحيوان من تحصيل ما تستدعيه الطباع؛ فيكون الفكر راغباً في تحصيل ما ليس عنده من الإدراكات، فيرجع إلى من سبقه بعلم أو زاد عليه بمعرفة أو إدراك، أو أخذه ممن تقدمه من الأنبياء الذين يبلغونه لمن تلقاه، فيلقن بذلك عنهم ويحرص على أخذه وعلمه. ثم ان فكره ونظره يتوجه إلى واحد واحد من الحقائق، وينظر ما يعرض له لذاته واحداً بعد آخر، ويتمرن على ذلك حتى يصير الحاق العوارض بتلك الحقيقة ملكة له، فيكون حينئذ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علماً مخصوصاً. وتتشوف نفوس أهل الجيل الناشىء إلى تحصيل ذلك، فيفزعون إلى أهل معرفته ويجيء التعليم من هذا. فقد تبين بذلك العلم والتعليم طبيعي في البشر. والله أعلم.

١٢ - في ان تعليم العلم من جملة الصنائع

وذلك أنَّ الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه، إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله. وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك الفن المتناول حاصلاً. وهذه الملكة هي في غير الفهم والوعي. لأنا نجد فهم المسألة الواحدة من الفن الواحد ووعيها، مشتركاً بين من شدا في ذلك الفن، وبين من هو مبتدىء فيه؛ وبين العامي الذي لم يحصل علماً، وبين العالم النحرير. والملكة إنما هي للعالم أو الشادي في الفنون من سواهما، فدل على أنَّ هذه الملكة غير الفهم والوعي. والملكات كلها جسمانية، سواء كانت في البدن أو في الدماغ، من الفكر وغيره، كالحساب. والجسمانيات كلها محسوسة، فتفتقر إلى التعليم. ولهذا كان السَّند في التعليم في كل علم أو صناعة يفتقر إلى مشاهير المعلمين فيها معتبراً عند كل أهل أفق وجيل ويدل أيضاً على أن تعليم العلم صناعة اختلاف الاصطلاحات فيه. فلكل إمام من الأئمة المشاهير اصطلاح في التعليم يختص به، شأن الصنائع كلها؛ فدل على أن ذلك الاصطلاح ليس من العلم، إذ لو كان من العلم لكان واحداً عند جميعهم. ألا ترى إلى علم الكلام كيف تخالف في تعليمه اصطلاح المتقدمين والمتأخرين، وكذا أصول الفقه وكذا العربية؛ وكذا كل علم يتوجه[1] إلى مطالعته، تجد الاصطلاحات في تعليمه متخالفة؛ فدل على انها صناعات في التعليم. والعلم واحد في نفسه. وإذا تقرر ذلك، فاعلم أنَّ سند تعليم العلم لهذا العهد قد كاد أن ينقطع عن أهل المغرب، باختلال عمرانه وتناقص الدول فيه. وما يحدث عن ذلك من نقص الصنائع وفقدانها كما مر. وذلك أن القيروان وقرطبة كانتا حاضرتي المغرب والأندلس،

(١) كذا وفي ب: يحتاج.

واستبحر عمرانهما، وكان فيهما للعلوم والصنائع أسواق نافقة وبحور زاخرة. ورسخ فيهما التعليم لامتداد عصورهما، وما كان فيها من الحضارة. فلما خربتا انقطع التعليم من[1] المغرب إلا قليلاً، كان في دولة الموحدين بمراكش مستفاداً منها. ولم ترسخ الحضارة بمراكش لبداوة الدولة الموحدية في أوَّلها، وقرب عهد انقراضها بمبدئها؛ فلم تتصل أحوال الحضارة فيها إلا في الأقل.
وبعد انقراض الدولة بمراكش، ارتحل إلى المشرق من افريقية، القاضي أبو القاسم بن زيتون، لعهد أواسط المئة السابعة؛ فأدرك تلميذ الإمام ابن الخطيب، فأخذ عنهم، ولقَّن تعليمهم. وحذق في العقليات والنقليات، ورجع إلى تونس بعلم كثير وتعليم حسن. وجاء على أثره من المشرق أبو عبيدة بن شعيب الدكالي. كان ارتحل إليه من المغرب؛ فأخذ عن مشيخة مصر ورجع إلى تونس واستقر بها. وكان تعليمه مفيداً فأخذ عنهما[2] أهل تونس. واتصل سند تعليمهما في تلاميذهما جيلاً بعد جيل، حتى انتهى القاضي محمد بن عبد السلام، شارح ابن الحاجب، وتلميذه، وانتقل من تونس إلى تلمسان في ابن الإمام وتلميذه. فإنه قرأ مع ابن عبد السلام، على مشيخة واحدة، وفي مجالس بأعيانها، وتلميذ ابن عبد السلام بتونس، وابن الإمام بتلمسان لهذا العهد؛ إلا أنهم من القلة بحيث يخشى انقطاع سندهم.

ثم ارتحل من زواوة في آخر المئة السابعة أبو علي ناصر الدين المشدُّ إلى المشرق وأدرك تلاميذ أبي عمرو بن الحاجب، وأخذ عنهم ولقن تعليمهم. وقرأ مع شهاب الدين القرافي في مجالس واحدة، وحذق في العقليات والنقليات. ورجع إلى المغرب بعلم كثير وتعليم مفيد، ونزل بجاية واتصل سند تعليمه في طلبتها. وربما انتقل إلى تلمسان عمران المشدُّ الى[3] تلميذه وأوطنها وبث طريقته

---

(١) كذا، وفي نسخة باريس تحقيق (كاترمير M Quatremere): عن المغرب الخ.
(٢) أي عن القاضي أبي القاسم بن زيتون وأبي عبد الله بن شعيب الدكالي.
(٣) كذا في الأصول، ولم نجد له ترجمة في معجم الأعلام. ويستفاد من كتب التراجم أن لفظة مشدالي أو مشدايي نسبة إلى مشدالة من قبائل زواوة في المغرب. وهكذا تصبح العبارة كما يلي. وربما انتقل إلى تلمسان عمران المشدالي، تلميذه و . . الخ.

فيها. وتلميذه لهذا العهد ببجاية وتلمسان قليل أو أقل من القليل.

وبقيت فاس وسائر أقطار المغرب خلوا من حسن التعليم من لدن انقراض تعليم قرطبة والقيروان، ولم يتصل سند التعليم فيهم، فعسر عليهم حصول الملكة والحذق في العلوم. وأيسر طرق هذه الملكة قوة اللسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلمية، فهو الذي يقرب شأنها ويحصل مرامها. فتجد طالب العلم منهم، بعد ذهاب الكثير من أعمارهم في ملازمة المجالس العلمية، سكوتاً لا ينطقون ولا يفاوضون، وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة. فلا يحصلون على طائل من ملكة التصرف في العلم والتعليم. ثم بعد تحصيل من يرى منهم أنه قد حصل، تجد ملكته قاصرة في علمه إن فاوض أو ناظر أو علم، وما أتاهم القصور إلا من قبل التعليم وانقطاع سنده. وإلا فحفظهم أبلغ من حفظ من سواهم، لشدة عنايتهم به، وظنهم أنه المقصود من الملكة العلمية وليس كذلك. ومما يشهد بذلك في المغرب، ان المدة المعينة لسكنى طلبة العلم بالمدارس عندهم ست عشرة سنة، وهي بتونس خمس سنين. وهذه المدة بالمدارس، على المتعارف، هي أقل ما يتأتى فيها لطالب العلم حصول مبتغاه من الملكة العلمية أو اليأس من تحصيلها؛ فطال أمدها في المغرب لهذه العصور لأجل عسرها من قلة الجودة في التعليم خاصة، لا مما سوى ذلك. وأما أهل الأندلس، فذهب رسم التعليم من بينهم، وذهبت عنايتهم بالعلوم، لتناقص عمران المسلمين بها منذ مئين من السنين. ولم يبق من رسم العلم عندهم إلا فن العربية والأدب، اقتصروا عليه، وانحفظ سند تعليمه بينهم، فانحفظ بحفظه. وأما الفقه بينهم فرسم خلو وأثر بعد عين. وأما العقليات فلا أثر ولا عين وما ذاك إلا لانقطاع سند التعليم فيها بتناقص العمران، وتغلب العدو على عامتها، إلا قليلاً بسيف البحر شغلهم بمعايشهم أكثر من شغلهم بما بعدها. والله غالب على أمره.

وأما المشرق فلم ينقطع سند التعليم فيه، بل أسواقه نافقة بحوره زاخرة، لاتصال العمران الموفور واتصال السند فيه. وإن كانت الأمصار العظيمة التي كانت معادن العلم قد خربت، مثل بغداد والبصرة والكوفة، إلا أن الله

تعالى قد أدال منها بأمصار أعظم من تلك. وانتقل العلم منها إلى عراق العجم بخراسان، وما وراء النهر من المشرق، ثم إلى القاهرة وما إليها من المغرب؛ فلم تزل موفورة وعمرانها متصلاً وسند التعليم بها قائماً. فأهل المشرق على الجملة أرسخ في صناعة تعليم العلم، بل وفي سائر الصنائع. حتى أنه ليظن كثير من رحالة أهل المغرب إلى المشرق في طلب العلم، أن عقولهم[1] على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب، وأنهم أشد نباهة وأعظم كيساً بفطرتهم الأولى. وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب. ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم في حقيقة الإنسانية ويتشيعون لذلك، ويولعون به، لما يرون من كيسهم في العلوم والصنائع وليس كذلك.

وليس بين قطر المشرق والمغرب تفاوت بهذا المقدار الذي هو تفاوت في الحقيقة الواحدة، اللهم إلا الأقاليم المنحرفة مثل الأول والسابع، فإن الأمزجة فيها منحرفة والنفوس على نسبتها كما مر. وإنما الذي فضل به أهل المشرق أهل المغرب، هو ما يحصل في النفس من آثار الحضارة، من العقل، المزيد، كما تقدم في الصنائع، ونزيده الآن شرحاً وتحقيقاً. وذلك أن الحضر لهم آداب في أحوالهم في المعاش والمسكن والبناء وأمور الدين والدنيا، وكذا سائر أعمالهم وعاداتهم ومعاملاتهم، وجميع تصرفاتهم؛ فلهم في ذلك كله آداب يوقف عندها في جميع ما يتناولونه ويتلبسون[2] به من أخذ وترك؛ حتى كأنها حدود لا تتعدى. وهي مع ذلك صنائع يتلقاها الآخر عن الأول منهم. ولا شك أن كل صناعة مرتبة يرجع منها إلى النفس أثر يكسبها عقلاً جديداً، تستعد به لقبول صناعة أخرى، ويتهيأ بها العقل بسرعة الإدراك للمعارف.

ولقد بلغنا في تعليم الصنائع عن أهل مصر غايات لا تدرك، مثل أنهم يعلمون الحمر الأنسية والحيوانات العجم من الماشي والطائر مفردات من الكلام، والأفعال يستغرب ندورها، ويعجز أهل المغرب عن فهمها فضلاً عن

---

(١) أي عقول أهل المشرق.

(٢) كذا، وفي نسخة: يتكسبون.

تعليمها. وحسن الملكات في التعليم والصنائع وسائر الأحوال العادية، تزيد الإنسان ذكاء في عقله وإضاءة في فكره بكثرة الملكات الحاصلة للنفس. إذ قدمنا أن النفس إنما تنشأ بالإدراكات وما يرجع إليها من الملكات، فيزدادون بذلك كيساً لما يرجع إلى النفس من الآثار العلمية، فيظنه العامي تفاوتاً في الحقيقة الإنسانية وليس كذلك. ألا ترى إلى أهل الحضر مع أهل البدو، كيف تجد الحضري متحلياً بالذكاء ممتلئاً من الكيس، حتى أن البدوي ليظنه أنه قد فاته في حقيقة إنسانيته وعقله، وليس كذلك. وما ذاك إلا لإجادته من ملكات الصنائع والآداب، في العوائد والأحوال الحضرية، ما لا يعرفه البدوي. فلما امتلأ الحضري من الصنائع وملكاتها وحسن تعليمها، ظن كل من قصر عن تلك الملكات أنها لكمال في عقله، وأن نفوس أهل البدو قاصرة بفطرتها وجبلتها عن فطرته، وليس كذلك. فإنا نجد من أهل البدو من هو في أعلى رتبة من الفهم والكمال في عقله وفطرته، وإنما الذي ظهر على أهل الحضر من ذلك فهو رونق الصنائع والتعليم؛ فإن لهما آثاراً ترجع إلى النفس كما قدمناه. وكذا أهل المشرق لما كانوا في التعليم والصنائع أرسخ رتبة وأعلى قدماً، وكان أهل المغرب أقرب إلى البداوة، لما قدمناه في الفصل قبل هذا، ظن المغفلون في بادىء الرأي أنه لكمال في حقيقة الإنسانية اختصوا به عن أهل المغرب، وليس ذلك بصحيح فتفهمه. والله يزيد في الخلق ما يشاء، وهو إله السماوات والأرض.

١٣ ـ في ان العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة

والسبب في ذلك أن تعليم العلم، كما قدَّمناه، من جملة الصنائع. وقد كنا قدمنا أن الصنائع إنما تكثر في الأمصار. وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف، تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة، لأنه أمر زائد على المعاش. فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم، انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان، وهي العلوم والصنائع. ومن تشوف بفطرته إلى العلم، ممن نشأ في القرى والأمصار غير المتمدنة، فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعي، لفقدان الصنائع في أهل البدو كما قدَّمناه، ولا بد له من الرحلة في طلبه إلى الأمصار المستبحرة، شأن الصنائع في أهل البدو.

واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة، لما كثر عمرانها صدر الإسلام، واستوت فيها الحضارة كيف زخرت فيها بحار العلم، وتفننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم، واستنباط المسائل والفنون، حتى أربوا على المتقدمين وفاتوا المتأخرين. ولما تناقص عمرانها وابذعر سكانها، انطوى ذلك البساط بما عليه جملة، وفقد العلم بها والتعليم، وانتقل إلى غيرها من أمصار الإسلام. ونحن لهذا العهد نرى أن العلم والتعليم إنما هو بالقاهرة، من بلاد مصر، لما ان عمرانها مستبحر وحضارتها مستحكمة منذ آلاف السنين، فاستحكمت فيها الصنائع وتفننت، ومن جملتها تعليم العلم. وأكد ذلك فيها وحفظه ما وقع لهذه العصور بها، منذ مئتين من السنين في دولة الترك من أيام صلاح الدين بن أيوب وهلم جرا. وذلك أن أمراء الترك في دولتهم يخشون عادية سلطانهم على من يتخلفونه من ذريتهم، لما له عليهم من الرق أو

الولاء، ولما يخشى من معاطب الملك ونكباته. فاستكثروا من بناء المدارس والزوايا والربط[1] ووقفوا عليها الأوقاف المغلة يجعلون فيها شركاً[2] لولدهم، ينظر عليها أو يصيب منها، مع ما فيهم غالباً من الجنوح إلى الخير والصلاح والتماس الأجور في المقاصد والأفعال. فكثرت الأوقاف لذلك وعظمت الغلات والفوائد، وكثر طالب العلم ومعلمه بكثرة جرايتهم منها، وارتحل إليها الناس في طلب العلم من العراق والمغرب ونفقت بها أسواق العلوم وزخرت بحارها. والله يخلق ما يشاء.

(١) ربط جمع رباط: الحصن أو المكان الذي يرابط فيه الجيش. وردت هكذا في الأصل. والأنسب لسياق العبارة هنا كلمة رباطات، وهي المعاهد المبنية والموقوفة للفقراء.

(٢) الشرك: الحصة.

١٤ ـ في أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد

اعلم أنَّ العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار، تحصيلاً وتعليماً، هي على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره؛ وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه. والأول هي العلوم الحكمية الفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يقفه[1] نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها، من حيث هو إنسان ذو فكر. والثاني هي العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي ولا مجال فيها للعقل، إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول؛ لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة، لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه؛ فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي. إلّا أن هذا القياس يتفرع عن الخبر، بثبوت الحكم في الأصل، وهو نقليٌّ، فرجع هذا القياس إلى النقل لتفرعه عنه. وأصل هذه العلوم النقلية كلها هي الشرعيات، من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله، وما يتعلق بذلك من العلوم التي تهيئها للإفادة. ثم يستتبع ذلك علوم اللسان العربي، الذي هو لسان الملة وبه نزل القرآن. وأصناف هذه العلوم النقلية كثيرة؛ لأن المكلف يجب عليه أن يعرف أحكام الله تعالى المفروضة عليه وعلى أبناء جنسه، وهي مأخوذة من الكتاب والسنة بالنص أو بالإجماع أو بالإلحاق، فلا بد من النظر في الكتاب: ببيان ألفاظه أولاً، وهذا هو علم التفسير؛ ثم بإسناد نقله وروايته إلى النبي ﷺ الذي جاء به من عند الله، واختلاف روايات

---

(١) علق الهوريني في طبعة بولاق على هذه الكلمة بقوله: قوله، حتى يقفه نظره، يستعمل وقف متعدياً، فتقول: وقفته على كذا لم أطلعته عليه.

القراء في قراءته، وهذا هو علم القِراءات؛ ثم بإسناد السُنّة إلى صاحبها، والكلام في الرواة الناقلين لها، ومعرفة أحوالهم وعدالتهم ليقع الوثوق بأخبارهم، ويعمل ما يجب العمل بمقتضاه من ذلك. وهذه هي علوم الحديث.

ثم لا بد من استنباط هذه الأحكام من أصولها من وجه قانونيٍّ، يُفيدنا العلم بكيفية هذا الاستنباط، وهذا هو أصول الفقه. وبعد هذا تحصل الثمرة بمعرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين، وهذا هو الفقه. ثم انَّ التكاليف: منها بدنيٌّ؛ ومنها قلبيٌّ، وهو المختص بالإيمان وما يجب أن يعتقد مما لا يعتقد. وهذه هي العقائد الإيمانية في الذات والصفات وأمور الحشر والنعيم والعذاب والقدر. والحجاج عن هذه بالأدلة العقلية هو علم الكلام. ثم النظر في القرآن والحديث لا بد من أن تتقدمه العلوم اللسانية، لأنه متوقف عليها وهي أصناف. فمنها علم اللغة وعلم النحو وعلم البيان وعلم الأدب، حسبما نتكلم عليها كلها. وهذه العلوم النقلية كلها مختصة بالملة الإسلامية وأهلها، وإن كانت كلُّ مِلَّة على الجملة لا بد فيها من مثل ذلك؛ فهي مشاركة لها في الجنس البعيد من حيث أنها علوم الشريعة المنزلة من عند الله تعالى على صاحب الشريعة المبلغ لها. وأما على الخصوص فمباينة لجميع الملل لأنها ناسخة لها. وكل ما قبلها من علوم الملل فمهجورة، والنظر فيها محظور. فقد نهى الشرع عن النظر في الكتب المنزلة غير القرآن. وقال ﷺ: لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم، «وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم، وإلهنا وإلهكم واحد». ورأى النبي ﷺ في يد عمر رضي الله عنه ورقة من التوراة؛ فغضب حتى تبين الغضب في وجهه، ثم قال: ألم آتكم بها بيضاء نقية؟ والله لو كان موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي.

ثم إن هذه العلوم الشرعية النقلية قد نفقت أسواقها، في هذه الملة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا شيء فوقها، وهُذبت الاصطلاحات ورُتبت الفنون، فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتنميق. وكان لكل فن رجال يرجع إليهم فيه وأوضاع يستفاد منها بالتعليم. واختص المشرق من ذلك والمغرب بما هو مشهور منها حسبما نذكره الآن عند تعديد هذه الفنون.

وقد كسدت لهذا العهد أسواق العلم بالمغرب، لتناقص العمران فيه وانقطاع سند العلم والتعليم، كما قدمناه في الفصل قبله. وما أدري ما فعل الله بالمشرق، والظن به نفاق العلم فيه واتصال التعليم في العلوم، وفي سائر الصنائع الضرورية والكمالية لكثرة عمرانه والحضارة، ووجود الإعانة لطالب العلم بالجراية من الأوقاف التي اتسعت بها أرزاقهم. والله سبحانه وتعالى هو الفعال لما يريد، وبيده التوفيق والإعانة.

١٥ ـ في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر[1]

اعلم أنّ عالم الكائنات يشتمل على ذوات محضة، كالعناصر وآثارها والمكونات الثلاثة عنها، التي هي المعدن والنبات والحيوان. وهذه كلها متعلقات القدرة الإلهية وعلى أفعال صادرة عن الحيوانات، واقعة بمقصودها؛ متعلقة بالقدرة التي جعل الله لها عليها: فمنها منتظم مرتب، وهي الأفعال البشرية؛ ومنها غير منتظم ولا مرتب؛ وهي أفعال الحيوانات غير البشر. وذلك الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع؛ فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء، فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التفطن بسببه أو علته أو شرطه، وهي على الجملة مبادئه؛ إذ لا يوجد إلا ثانياً عنها ولا يمكن إيقاع المتقدم متأخراً ولا المتأخر متقدماً. وذلك المبدأ قد يكون له مبدأ آخر من تلك المبادىء لا يوجد إلا متأخراً عنه؛ وقد يرتقي ذلك أو ينتهي. فإذا انتهى إلى آخر المبادىء في مرتبتين أو ثلاث أو أزيد، وشرع في العمل الذي يوجد به ذلك الشيء بدأ بالمبدأ الأخير الذي انتهى إليه الفكر؛ فكان أول عمله. ثم تابع ما بعده إلى آخر المسببات التي كانت أول فكرته مثلاً: لو فكر في إيجاد سقف يكنه انتقل بذهنه إلى الحائط الذي يدعمه، ثم إلى الأساس الذي يقف عليه الحائط فهو آخر الفكر ثم يبدأ في العمل بالأساس، ثم بالحائط، ثم بالسقف، وهو آخر العمل.

وهذا معنى قولهم: أول العمل آخر الفكرة، وأول الفكرة آخر العمل؛ فلا يتم فعل الإنسان في الخارج إلا بالفكر في هذه المرتبات لتوقف بعضها على بعض. ثم يشرع في فعلها. وأول هذا الفكر هو المسبب الأخير، وهو آخرها في

---

(١) هذا الفصل غير موجود في طبعة بولاق وبعض الطبعات الأخرى. نقلناه عن الطبعة الباريسية تحقيق M Quatremère وردت بعد: «فصل في الفكر الإنساني».

العمل. وأولها في العمل هو المسبب الأول وهو آخرها في الفكر. ولأجل العثور على هذا الترتيب يحصل الانتظام في الأفعال البشرية.

وأما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يعثر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل، إذ الحيوانات إنما تدرك بالحواس ومدركاتها متفرقة خلية من الربط لأنه لا يكون إلّا بالفكر. ولما كانت الحواس المعتبرة في عالم الكائنات هي المنتظمة؛ وغير المنتظمة إنما هي تبع لها، اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها؛ فكانت مسخرة للبشر. واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث، بما فيه؛ فكان كله في طاعته وتسخره. وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾[1] فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته. فمن الناس من تتوالى له السببية في مرتبتين أو ثلاث؛ ومنهم من لا يتجاوزها، ومنهم من ينهي إلى خمس أو ست فتكون إنسانيته أعلى. واعتبر ذلك بلاعب الشطرنج: فإنّ في اللاعبين من يتصور الثلاث حركات والخمس الذي ترتيبها وضعي؛ ومنهم من يقصر عن ذلك لقصور ذهنه. وإن كان هذا المثال غير مطابق، لأن لعب الشطرنج بالملكة، في تعقل ما يورد عليه من القواعد. والله خلق الإنسان وفضله على كثير ممن خلق تفضيلا.

(١) من آية (٣٠) من سورة البقرة.

١٦ - في العقل التجريبي وكيفية حدوثه[1]

إنّك تسمع في كتب الحكماء قولهم إنّ الإنسان هو مدني بالطبع، يذكرونه في إثبات النبوات وغيرها. والنسبة فيه إلى المدينة، وهي عندهم كناية عن الاجتماع البشري. ومعنى هذا القول، أنّه لا تمكن حياة المنفرد من البشر ولا يتم وجوده إلاّ مع أبناء جنسه. وذلك لما هو عليه من العجز عن استكمال وجوده وحياته، فهو محتاج إلى المعاونة في جميع حاجاته أبداً بطبعه. وتلك المعاونة لا بد فيها من المفاوضة أولاً، ثم المشاركة وما بعدها. وربما تفضي المعاملة عند اتحاد الأعراض إلى المنازعة والمشاجرة فتنشأ المنافرة والمؤالفة، والصداقة والعداوة. ويؤول إلى الحرب والسلم بين الأمم والقبائل. وليس ذلك على أي وجه اتفق، كما بينَ الهمل من الحيوانات، بل للبشر بما جعل الله فيهم من انتظام الأفعال وترتيبها بالفكر، كما تقدم. جعل منتظماً فيهم، ويسرهم لإيقاعه على وجوه سياسية وقوانين حكمية، ينكبون فيها عن المفاسد إلى المصالح، وعن الحسن إلى القبيح، بعد أن يميزوا القبائح والمفسدة، بما ينشأ عن الفعل من ذلك عن تجربة صحيحة، وعوائد معروفة بينهم، فيفارقون الهمل من الحيوان، وتظهر عليهم نتيجة الفكر في انتظام الأفعال وبعدها عن المفاسد.

هذه المعاني التي يحصل بها ذلك لا تبعد عن الحس كل البعد ولا يتعمق فيها الناظر؛ بل كلها تدرك بالتجربة وبها يستفاد، لأنها معان جزئية تتعلق بالمحسوسات وصدقها وكذبها، يظهر قريباً في الواقع، فيستفيد طالبها حصول العلم بها من ذلك. ويستفيد كل واحد من البشر القدر الذي يسر له منها مقتنصاً له بالتجربة بين الواقع في معاملة أبناء جنسه، حتى يتعين له ما يجب وينبغي،

(١) نقل هذا الفصل أيضاً عن الطبعة الباريسية.

فعلاً وتركاً. وتحصل في ملابسة الملكة في معاملة أبناء جنسه. ومن تتبع ذلك سائر عمره حصل له العثور على كل قضية قضية. ولا بد بما تسعه التجربة من الزمن. وقد يسهل الله على كثير من البشر تحصيل ذلك في أقرب زمن التجربة، إذ قلد فيها الآباء والمشيخة والأكابر، ولقن عنهم ووعى تعليمهم، فيستغنى عن طول المعاناة في تتبع الوقائع واقتناص هذا المعنى من بينها. ومن فقد العلم في ذلك والتقليد فيه أو أعرض عن حسن استماعه واتباعه، طال عناؤه في التأديب بذلك؛ فيجري في غير مألوف ويدركها على غير نسبة، فتوجد آدابه ومعاملاته سيئة الأوضاع بادية الخلل، ويفسد حاله في معاشه بين أبناء جنسه. وهذا معنى القول المشهور: «من لم يؤدبه والده أدبه الزمان». أي من لم يلقن الآداب في معاملة البشر من والديه ـ وفي معناهما المشيخة والأكابر ـ ويتعلم ذلك منهم، رجع إلى تعلمه بالطبع من الواقعات على توالي الأيام؛ فيكون الزمان معلمه ومؤدبه لضرورة ذلك بضرورة المعاونة التي في طبعه.

وهذا هو العقل التجريبي، وهو يحصل بعد العقل التمييزي الذي تقع به الأفعال كما بيناه. وبعد هذين مرتبة العقل النظري الذي تكفّل بتفسيره أهل العلوم؛ فلا يحتاج إلى تفسيره في هذا الكتاب. والله جعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون.

١٧ ـ في علوم البشر وعلوم الملائكة

إنا نشهد في أنفسنا بالوجدان الصحيح وجود ثلاثة عوالم: أوَّلها: عالم الحس، ونعتبره بمدارك الحس الذي شاركنا فيه الحيوانات بالإدراك، ثم نعتبر الفكر الذي اختص به البشر فنعلم منه وجود النفس الإنسانية علماً ضرورياً بما بين جنبينا من مدارك العلمية التي هي فوق مدارك الحس، فتراه عالماً آخر فوق عالم الحس. ثم نستدل على عالم ثالث فوقنا بما نجد فينا من آثاره التي تلقي في أفئدتها كالإرادات والوجهات، نحو الحركات الفعلية، فنعلم أن هناك فاعلاً يبعثنا عليها من عالم فوق عالمنا وهو عالم الأرواح والملائكة. وفيه ذوات مدركة لوجود أثارها فينا مع ما بيننا وبينها من المغايرة. وربما يستدل على هذا العالم الأعلى الروحاني وذواته بالرؤيا وما نجد في النوم، ويلقي إلينا فيه من الأمور التي نحن في غفلة عنها في اليقظة، وتطابق الواقع في الصحيحة منها؛ فنعلم أنها حقٌّ ومن عالم الحق. وأما أضغاث الأحلام فصورٌ خيالية يخزنها الإدراك في الباطن ويجول فيها الفكر بعد الغيبة عن الحس. ولا نجد على هذا العالم الروحاني برهاناً أوضح من هذا؛ فنعلمه كذلك على الجملة ولا ندرك له تفصيلاً.

وما يزعمه الحكماء الالهيون في تفصيل ذواته وترتيبها، المسماة عندهم بالعقول، فليس شيء من ذلك بيقيني لاختلال شرط البرهان النظري فيه، كما هو مقرر في كلامهم في المنطق. لأن من شرطه أن تكون قضاياه أولية ذاتية. وهذه الذوات الروحانية مجهولة الذاتيات، فلا سبيل للبرهان فيها. ولا يبقى لنا مدرك في تفاصيل هذه العوام إلا ما نقتبسه من الشرعيات التي يوضحها الإيمان ويحكمها. وأعقد هذه العوالم في مدركنا عالم البشر؛ لأنه وجداني مشهود في مداركنا الجسمانية والروحانية. ويشترك في عالم الحس مع الحيوانات وفي عالم

العقل والأرواح مع الملائكة الذين ذواتهم من جنس ذواته، وهي ذوات مجردة عن الجسمانية والمادة، وعقل صرف يتحد فيه العقل والعاقل والمعقول، وكأنه ذات حقيقتها الإدراك والعقل، فعلومهم حاصلة دائماً مطابقة بالطبع لمعلوماتهم لا يقع فيها خلل البتة.

وعلم البشر هو حصول صورة المعلوم في ذواتهم بعد أن لا تكون حاصلة. فهو كلُّه مكتسب، والذات التي يحصل فيها صور المعلومات وهي النفس مادة هيولانية تلبس صور الوجود بصور المعلومات الحاصلة فيها شيئاً شيئاً، حتى تستكمل، ويصح وجودها بالموت في مادتها وصورتها. فالمطلوبات فيها مترددة بين النفي والإثبات دائماً، بطلب أحدهما بالوسط الرابط بين الطرفين. فإذا حصل وصار معلوماً افتقر إلى بيان المطابقة، وربما أوضحها البرهان الصناعي، لكنه من وراء الحجاب. وليس كالمعاينة التي في علوم الملائكة. وقد ينكشف ذلك الحجاب فيصير إلى المطابقة بالعيان الإدراكي. فقد تبين أن البشر جاهل بالطبع للتردد الذي في علمه، وعالم بالكسب والصناعة لتحصيله المطلوب بفكره الشروط الصناعية. وكشف الحجاب الذي أشرنا إليه إنما هو بالرياضة بالإذكار التي أفضلها صلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، وبالتنزه عن المتناولات المهمة ورأسها الصوم، وبالواجهة إلى الله بجميع قواه. والله علَّم الإنسان ما لم يعلم.

١٨ ـ في علوم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام

إنّا نجد هذا الصنف من البشر تعتريهم حالة إلهيّة خارجة عن منازع البشر وأحوالهم فتغلب الوجهة الربانية فيهم على البشرية في القوى الإدراكية والنزوعية من الشهوة والغضب وسائر الأحوال البدنية، فتجدهم متنزهين عن الأحوال الربانية، من العبادة والذكر لله بما يقتضي معرفتهم به، مخبرين عنه بما يوحى إليهم في تلك الحالة، من هداية الأمة على طريقة واحدة وسنن معهودة منهم لا يتبدل فيهم كأنّه جِبلة فطرهم الله عليها. وقد تقدَّم لنا الكلام في الوحي أولَ الكتاب في فصل المدركين للغيب. وبينا هنالك أن الوجود كلّه في عوالمه البسيطة والمركبة على تركيب طبيعي من أعلاها وأسفلها متصلة كلها اتصالاً لا ينخرم. وأنَّ الذوات التي في آخر كل أُفق من العوالم مستعدة لأن تنقلب إلى الذات التي تجاورها من الأسفل والأعلى، استعداداً طبيعياً، كما في العناصر الجسمانية البسيطة، وكما في النخل والكرم من آخر أفق النبات مع الحلزون والصدف من أفق الحيوان وكما في القردة التي استجمع فيها الكيس والإدراك مع الإنسان صاحب الفكر والرؤية. وهذا الاستعداد الذي في جانبي كل أفق من العوالم هو معنى الاتصال فيها.

وفوق العالم البشري عالم روحاني، شهدت لنا به الآثار التي فينا منه، بما يعطينا من قوى الإدراك والإرادة فذوات العلم العالم إدراك صرف وتعقل محض، وهو عالم الملائكة؛ فوجب من ذلك كله أن يكون للنفس الإنسانية استعداداً للانسلاخ من البشرية إلى الملكية، لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات، وفي لمحة من اللمحات. ثم تراجع بشريتها وقد تلقت في عالم الملكية ما كلفت بتبليغه إلى أبناء جنسه من البشر. وهذا هو معنى الوحي وخطاب الملائكة. والأنبياء كلهم مفطورون عليه، كأنه جبلة لهم ويعالجون في

ذلك الانسلاخ من الشدة والغطيط ما هو معروف عنهم. وعلومهم في تلك الحالة علم شهادة وعيان، لا يلحقه الخطأ والزللُ، ولا يقع فيه الغلط والوهـم، بل المطابقة فيه ذاتية لزوال حجاب الغيب وحصول الشهادة الواضحة، عند مفارقة هذه الحالة البشرية، لا يفارق علمهم الوضوح، استصحاباً له من تلك الحالة الأولى، ولما هم عليه من الذكاء المفضي بهم إليها، يتردد ذلك فيهم دائماً إلى أن تكمل هداية الأمة التي بعثوا لها، كما في قوله تعالى: ﴿إنما أنا بشرٌ مثلكم يوحى إليَّ أنَّما إلهُكُم إله واحدٌ، فاستقيموا إليه واستغفـروه﴾. فافهم ذلك وراجع ما قدَّمناه لك أوَّل الكتاب، في أصناف المدركين للغيب، يتضح لك شرحُـهُ وبيانُهُ، فقد بسطناه هنالك بسطاً شافياً. والله الموفق.

١٩ - في ان الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب

قد بينّا أول هذه الفصول أنَّ الإنسان من جنس الحيوانات، وأن الله تعالى ميزه عنها بالفكر الذي جعل له، يوقع أفعاله على انتظام وهو العقل التمييزي أو يقتنص بـه العلم بالآراء والمصـالح والمفـاسد من أبنـاء جنسه، وهـو العقـل التجريبي؛ أو يحصل به في تصور الموجودات غائباً وشاهداً، على ما هي عليه، وهو العقل النظري. وهذا الفكر إنما يحصل له بعد كمال الحيوانية فيه، ويبدأ من التمييز؛ فهو قبل التمييز خلوٌ من العلم بالجملة، معدودٌ من الحيـوانات، لاحقٌ بمبدئه في التكوين، من النطفة والعلقة والمضغة. وما حصل له بعد ذلك فهو بما جعل الله له من مدارك الحس والأفئدة التي هي الفكر. قال تعالى في الامتنان علينا: ﴿وجَعَلَ لكمُ السَّمْعَ والأبصـارَ والأفئدة﴾ فهو في الحالة الأولى قبل التمييز هيولا فقط، لجهله بجميع المعارف. ثم تستكمل صـورته بـالعلم الذي يكتسبه بآلاته، فكمل ذاته الإنسانية في وجودها. وانظر إلى قوله تعالى مبدأ الوحي على نبيه ﴿اقرأ باسم ربكَ الذي خلقَ، خَلَقَ الإنسانَ من علق، إقرأ وربُّكَ الأكرَمُ الذي علَّم بالقلمِ، علَّم الإنسان ما لم يعلم﴾ أي أكسبه من العلم ما لم يكن حاصلاً له بعد أن كان علقة ومضغة فقد كشفت لنا طبيعته وذاته ما هو عليه من الجهل الذاتي والعلم الكسبي وأشارت إليـه الآية الكـريمة تقـررُ فيه الامتنان عليه بأول مراتب وجوده، وهي الإنسانية. وحالتاه الفطرية والكسبية في أول التنزيل ومبدأ الوحي. وكان الله عليمـاً حكيماً.

٢٠ - في التأليف والكتابة والتعليم

في أن كثرة التأليف في العلوم عائقة عن التحصيل

اعلم أنه مما أضرَّ بالناس في تحصيل العلم والوقوف على آياته كثرة التآليف واختلاف الاصطلاحات في التعليم، وتعدُّد طرقها، ثم مطالبة المتعلم والتلميذ باستحضار ذلك. وحينئذ يُسلَّم له منصب التحصيل، فيحتاج المتعلم إلى حفظها كلّها أو أكثرها ومراعاة طُرُقها. ولا يفي عمره بما كتب في صناعة واحدة إذا تجرد لها، فيقع القصور ولا بدَّ دون رتبة التحصيل. ويمثل ذلك من شأن الفقه في المذهب المالكي بالكتب المدونة مثلاً وما كتب عليها من الشروحات الفقهية، مثل كتاب ابن يونس واللخمي وابن بشير والتنبيهات والمقدمات والبيان والتحصيل على العتبية، وكذلك كتاب ابن الحاجب وما كتب عليه. ثم إنه يحتاج إلى تمييز الطريقة القيروانية من القرطبية والبغدادية والمصرية وطرق المتأخرين عنهم، والإحاطة بذلك كله، وحينئذ يسلم له منصب الفُتيا وهي كلها متكررة والمعنى واحدٌ. والمتعلم مطالب باستحضار جميعها وتمييز ما بينها، والعمر ينقضي في واحد منها.

ولو اقتصر المعلمون بالمتعلمين على المسائل المذهبية فقط، لكان الأمر دون ذلك بكثير، وكان التعليم سهلاً ومأخذه قريباً، ولكنه داءٌ لا يرتفع لاستقرار العوائد عليه، فصارت كالطبيعة التي لا يمكن نقلها ولا تحويلها. ويمثل أيضاً علم العربية من كتاب سيبويه، وجميع ما كتب عليه، وطرق البصريين والكوفيين والبغداديين والأندلسيين من بعدهم، وطرق المتقدمين والمتأخرين مثل ابن الحاجب وابن مالك وجميع ما كتب في ذلك. وكيف يطالب به المتعلم، وينقضي عمره دونه، ولا يطمع أحد في الغاية منه إلا في القليل النادر؟ مثل ما وصل إلينا

بالمغرب لهذا العهد، من تآليف رجل من أهل صناعة العربية من أهل مصر يعرف بابن هشام، ظهر من كلامه فيها أنه استولى على غاية من ملكة تلك الصناعة، لم تحصل إلا لسيبويه وابن جني وأهل طبقتهما، لعظم ملكته وما أحاط به من أصول ذلك الفن وتفاريعه وحسن تصرُّفه فيه. ودلَّ ذلك على أنَّ الفضل ليس منحصراً في المتقدمين، سيَّما مع ما قدَّمناه من كثرة الشواغب بتعدُّد المذاهب والطرق والتآليف، ولكن فضل الله يُؤتيه من يشاء. وهذا نادرٌ من نوادر الوجود، وإلا فالظاهر أن المتعلم ولو قطع عمره في هذا كله، فلا يفي له بتحصيل علم العربية مثلاً الذي هو آلة من الآلات ووسيلة، فكيف يكون في المقصود الذي هو الثمرة؟ ولكن الله يهدي من يشاء.

٢١ - في المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتأليف والغاء ما سواها

اعلم أنَّ العلوم البشرية خزانتها النفس الإنسانية بما جعل الله فيها من الإدراك الذي يفيدها ذلك الفكر المحصل لها ذلك بالتصور للحقائق أوَّلاً، ثم بإثبات العوارض الذاتية لها أو نفيها عنها ثانياً؛ إما بغير وسط أو بوسط، حتى يستنتج الفكر بذلك مطالبه التي يعنى بإثباتها أو نفيها. فإذا استقرت من ذلك صورة علمية في الضمير فلا بدَّ من بيانها لآخر: إما على وجه التعليم؛ أو على وجه المفاوضة، تصقل الأفكار في تصحيحها. وذلك البيان إنما يكون بالعبارة، وهي الكلام المركب من الألفاظ النطقية التي خلقها الله في عضو اللسان مركبة من الحروف، وهي كيفيات الأصوات المقطعة بعضلة اللهاة واللسان ليتبين بها ضمائر المتكلمين بعضهم لبعض في مخاطبتهم وهذه رتبة أولى في البيان عما في الضمائر، وإن كان معظمها وأشرفها العلوم، فهي شاملة لكل ما يندرج في الضمير من خبر أو إنشاء على العموم. وبعد هذه الرتبة الأولى من البيان رتبةٌ ثانية يؤدي بها ما في الضمير، لمن توارى أو غاب شخصه وبعد؛ أو لمن يأتي بعد ولم يعاصره ولا لقيه. وهذا البيان منحصر في الكتابة، وهي رقوم باليد تدل أشكالها وصورها بالتواضع على الألفاظ النطقية حروفاً بحروف وكلمات بكلمات؛ فصار البيان فيها على ما في الضمير بواسطة الكلام المنطقي، فلهذا كانت في الرتبة الثانية واحداً، فسمِّي هذا البيان. يدل على ما في الضمائر من العلوم والمعارف، فهو أشرفها. وأهل الفنون معتنون بإيداع ما يحصل في ضمائرهم من ذلك في بطون الأوراق بهذه الكتابة لتعلم الفائدة في حصوله للغائب والمتأخر، وهؤلاء هم المؤلفون. والتآليف بين العوالم البشرية والأمم الإنسانية كثيرة، ومنتقلة في الأجيال والأعصار وتختلف باختلاف الشرائع والملل

والأخبار عن الأمم والدول. وأما العلوم الفلسفية، فلا اختلاف فيها، لأنها إنما تأتي على نهج واحد، فيما تقتضيه الطبيعة الفكرية، في تصور الموجودات على ما هي عليه؛ جسمانيها وروحانيها وفلكيها وعنصريها ومجردها ومادتها. فإن هذه العلوم لا تختلف، وإنما يقع الاختلاف في العلوم الشرعية لاختلاف الملل، أو التاريخية لاختلاف خارج الخبر. ثم الكتابة مختلفة باصطلاحات البشر في رسومها وأشكالها، ويسمى ذلك قلماً وخطاً. فمنها الخط الحميري، يخالف كتابة العرب المتأخرين من مضر، كما يخالف لغتهم. وإن الكل عربياً. إلاَّ أنَّ ملكة هؤلاء في اللسان والعبارة غير ملكة أولئك. ولكل منهما قوانين كلية مستقراة من عبارتهم غير قوانين الآخرين. وربما يغلط في ذلك من لا يعرف ملكات العبارة. ومنها الخط السرياني، وهو كتابة النبط والكلدانيين. وربما يزعم بعض أهل الجهل أنَّه الخط الطبيعي لقدمه فإنَّهم كانوا أقدم الأمم، وهذا وهم، ومذهب عامي. لأنَّ الأفعال الاختيارية كلها ليس شيء منها بالطبع، وإنما هو يستمر بالقدم والمران حتى يصير ملكة راسخة، فيظنها المشاهد طبيعية كما هو رأي كثير من البلداء في اللغة العربية، فيقولون: العرب كانت تعرب بالطبع وتنطق بالطبع، وهذا وهم. ومنها الخط العبراني الذي هو كتابة بني عامر بن شالح من بني إسرائيل وغيرهم. ومنها الخط اللطيني، خط اللطينيين من الروم، ولهم أيضاً لسان مختص بهم. ولكل أمة من الأمم اصطلاح في الكتاب يعزى بالأقلام الثلاثة الأولى. أما السرياني فلقدمه كما ذكرنا، وأما العربي والعبري إليها ويختص بها. مثل الترك والفرنج والهنود وغيرهم. وإنما وقعت العناية فلتنزل القرآن والتوراة بهما بلسانهما. وكان هذان الخطان بياناً لمتلوهما، فوقعت العناية بمنظومها أولاً وانبسطت قوانين لاطراد العبارة في تلك اللغة على أسلوبها لتفهم الشرائع التكليفية من ذلك الكلام الرباني. وأما اللطيني فكان الروم، وهم أهل ذلك اللسان، لما أخذوا بدين النصرانية، وهو كله من التوراة، كما سبق في أول الكتاب، ترجموا التوراة وكتب الأنبياء الإسرائيليين إلى لغتهم، ليقتنصوا منها الأحكام على أسهل الطرق. وصارت عنايتهم بلغتهم وكتابتهم آكد من سواها. وأمَّا الخطوط الأخرى فلم تقع بها عناية، وإنما هي لكل أمة بحسب اصطلاحها. ثم إنَّ الناس حصروا مقاصد التأليف التي ينبغي اعتمادها وإلغاء ما

سواها، فعدوها سبعة:

أوَّلها: استنباط العلم بموضوعه وتقسيم أبوابه وفصوله وتتبع مسائله، أو استنباط مسائل ومباحث تعرض للعالم المحقق ويحرص على إيصاله بغيره، لتعم المنفعة به فيودع ذلك بالكتاب في المصحف، لعل المتأخر يظهر على تلك الفائدة، كما وقع في الأصول في الفقه. تكلم الشافعي أوَّلاً في الأدلة الشرعية اللفظية ولخَّصها، ثم جاء الحنفية فاستنبطوا مسائل القياس واستوعبوها، وانتفع بذلك من بعدهم إلى الآن.

ثانيها: أن يقف على كلام الأولين وتآليفهم فيجدها مستغلقة على الأفهام ويفتح الله له في فهمها فيحرص على إبانة ذلك لغيره ممن عساه يستغلق عليه، لتصل الفائدة لمستحقها. وهذه طريقة البيان لكتب المعقول والمنقول، وهو فصل شريف.

وثالثها: أن يعثر المتأخر على غلط أو خطأ في كلام المتقدمين ممن اشتهر فضله وبُعدَ في الافادة صيته، ويستوثق في ذلك بالبرهان الواضح الذي لا مدخل للشك فيه، فيحرص على إيصال ذلك لمن بعده، إذ قد تعذَّر محوه ونزعه بانتشار التأليف في الآفاق والأعصار، وشهرة المؤلف ووثوق الناس بمعارفه، فيودع في ذلك الكتاب ليقف على بيان ذلك.

ورابعها: أن يكون الفن الواحد قد نقصت منه مسائل أو فصول بحسب انقسام موضوعه فيقصد المطلع على ذلك أن يتمِّم ما نقص من تلك المسائل ليُكمِلَ الفنَّ بكمال مسائله وفصوله، ولا يبقى للنقص فيه مجال.

وخامسها: أن تكون مسائل العلم قد وقعت غير مرتبة في أبوابها ولا منتظمة؛ فيقصد المطلع على ذلك أن يرتبها ويهذبها، ويجعل كل مسألة في بابها، كما وقع في المدونة من رواية سحنون عن ابن القاسم؛ وفي العتبية من رواية العتبي عن أصحاب مالك؛ فإن مسائل كثيرة من أبواب الفقه منها قد وقعت في غير بابها فهذّب ابن أبي زيد المدوَّنة وبقيت العُتْبية غير مهذبة. فنجد في كل باب مسائل من غيره. واستغنوا بالمدونة وما فعله ابن أبي زيد فيها والبرادعي من بعده.

وسادسها: أن تكون مسائل العلم مفرقة في أبوابها من علوم أخرى فيتنبه بعض الفضلاء إلى موضوع ذلك الفن وجميع مسائله، فيفعل ذلك، ويظهر به فنٌّ ينظمه في جملة العلوم التي ينتحلها البشر بأفكارهم، كما وقع في علم البيان. فإن عبد القاهر الجرجاني وأبا يوسف السكاكي وجدا مسائله مستقرية في كتب النحو وقد جمع منها الجاحظ في كتاب البيان والتبيين مسائل كثيرة، تنبه الناس فيها لموضوع ذلك العلم وانفراده عن سائر العلوم؛ فكتبت في ذلك تآليفُهُم المشهورة، وصارت أُصولاً لفنّ البيان، ولقنها المتأخرون فأربوا فيها على كل متقدم.

وسابعها: أن يكون الشيء من التآليف التي هي أُمهات للفنون مطوَّلاً مُسْهباً فيقصد بالتأليف تلخيص ذلك، بالاختصار والإيجاز وحذف المتكرر، إن وقع، مع الحذر من حذف الضروري لئلا يخل بمقصد المؤلف الأول.

فهذه جماع المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتأليف ومراعاتها. وما سوى ذلك ففعلٌ غير محتاج إليه وخطأ عن الجادة التي يتعين سلوكها في نظر العقلاء، مثل انتحال ما تقدم لغيره من التآليف أن ينسبه إلى نفسه ببعض تلبيس، من تبديل الألفاظ وتقديم المتأخر وعكسه، أو يحذف ما يحتاج إليه في الفن أو يأتي بما لا يحتاج إليه؛ أو يبدل الصواب بالخطأ، أو يأتي بما لا فائدة فيه. فهذا شأن الجهل والقِحَّة. ولذا قال أرسطو، لما عدَّد هذه المقاصد، وانتهى إلى آخرها فقال: وما سوى ذلك ففصل أو شره، يعني بذلك الجهل القِحَّة. نعوذ بالله من العمل، في ما لا ينبغي للعاقل سلوكه. والله يهدي للتي هي أقوم.

٢٢ - في أن كثرة الاختصارات الموضوعة في العلوم مخلة بالتعليم

ذهب كثير من المتأخرين إلى اختصار الطرق والانحاء في العلوم، يولعون بها ويدوّنون منها برنامجاً مختصراً في كل علم يشتمل على حصر مسائله وأدلّتها، باختصار في الألفاظ وحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة من ذلك الفن. فصار ذلك مُخلاً بالبلاغة وعسيراً على الفهم. وربما عمدوا إلى الكتب الأمهات المطوَّلة في الفنون للتفسير والبيان؛ فاختصروها تقريباً للحفظ، كما فعله ابن الحاجب في الفقه وأُصول الفقه وابن مالك في العربية والخونجي في المنطق وأمثالهم، وهو فساد في التعليم وفيه إخلال بالتحصيل، وذلك لأن فيه تخليطاً على المبتدىء بالقاء الغايات من العلم عليه، وهو لم يستعد لقبولها بعد، وهو من سوء التعليم كما سيأتي. ثم فيه مع ذلك شغل كبير على المتعلم بتتبع ألفاظ الاختصار العويصة للفهم بتزاحم المعاني عليها وصعوبة استخراج المسائل من بينها. لأن ألفاظ المختصرات نجدها لأجل ذلك صعبة عويصة، فينقطع في فهمها حظٌّ صالح من الوقت. ثم بعد ذلك كله فالملكة الحاصلة من التعليم في تلك المختصرات، إذا تمَّ على سداده، ولم تعقبه آفة؛ فهي ملكة قاصرة عن الملكات التي تحصل من الموضوعات البسيطة المطولة لكثرة ما يقع في تلك من التكرار والإحالة المفيدين لحصول الملكة التامة. وإذا اقتصر على التكرار قصرت الملكة لقلته كشأن هذه الموضوعات المختصرة، فقصدوا إلى تسهيل الحفظ على المتعلمين، فأركبوهم صعبا يقطعهم عن تحصيل الملكات النافعة وتمكنها. «ومن يهدي الله فلا مُضلَّ له، ومن يُضللْ فلا هادي له». والله سبحانه وتعالى أعلم.

٢٣ - في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادته

اعلم أن تلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيداً، إذا كان على التدريج، شيئاً فشيئاً وقليلاً قليلاً، يُلقى عليه أوَّلاً مسائل من كل باب من الفن هي أصول ذلك الباب. ويقرب له في شرحها على سبيل الإجمال ويراعى في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يورد عليه، حتى ينتهي إلى آخر الفن، وعند ذلك يحصل له ملكة في ذلك العلم؛ إلّا أنها جزئية وضعيفة. وغايتها أنها هيّأته لفهم الفن وتحصيل مسائله. ثم يرجع به إلى الفن ثانية؛ فيرفعه في التلقين عن تلك الرتبة إلى أعلى منها، ويستوفي الشرح والبيان، ويخرج عن الإجمال، ويذكر له ما هنالك من الخلاف ووجهه، إلى أن ينتهي إلى آخر الفن فتجود ملكته. ثم يرجع به وقد شدا فلا يترك عويصاً ولا مبهماً ولا منغلقاً إلّا وضّحه وفتح له مقفله؛ فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته. هذا وجه التعليم المفيد وهو كما رأيت إنما يحصل في ثلاث تكرارات. وقد يحصل للبعض في أقلّ من ذلك بحسب ما يخلق له ويتيسر عليه، وقد شاهدنا كثيراً من المعلمين لهذا العهد الذي أدركنا يجهلون طرق التعليم وإفاداته، ويحضرون للمتعلم في أوَّل تعليمه المسائل المقفلة من العلم، ويطالبونه باحضار ذهنه في حلها، ويحسبون ذلك مراناً على التعليم وصواباً فيه، ويكلفونه رعي ذلك وتحصيله، فيخلطون عليه بما يلقون له من غايات[1] الفنون في مبادئها، وقبل أن يستعد لفهمها، فإن قبول العلم والاستعدادات لفهمه تنشأ تدريجاً. ويكون المتعلم أوَّل الأمر عاجزاً عن الفهم بالجملة، إلا في الأقل وعلى سبيل التقريب والإجمال وبالأمثال الحسية. ثم لا يزال الاستعداد فيه يتدرج قليلاً، بمخالطة مسائل ذلك الفن وتكرارها

---

(١) كذا، وفي نسخة: غرائب.

عليه، والانتقال فيها من التقريب إلى الاستيعاب الذي فوقه، حتى تتم الملكة في الاستعداد؛ ثم في التحصيل ويحيط هو بمسائل الفن. وإذا أُلقيت عليه الغايات في البدايات وهو حينئذ عاجزٌ عن الفهم والوعي وبعيدٌ عن الاستعداد له كل ذهنه عنها، وحسب ذلك من صعوبة العلم في نفسه، فتكاسل عنه وانحرف عن قبوله وتمادى في هجرانه. وإنما أتى ذلك من سوء التعليم. ولا ينبغي للمعلم أن يزيد متعلمه على فهم كتابه الذي أكبَّ على التعليم منه بحسب طاقته، وعلى نسبة قبوله للتعليم مبتدئاً كان أو منتهياً، ولا يخلط مسائل الكتاب بغيرها حتى يعيه من أوَّله إلى آخره ويحصل أغراضه ويستولي منه على ملكة بها ينفذ في غيره. لأنَّ المتعلم إذا حصَّل ملكة ما في علم من العلوم استعدَّ بها لقبول ما بقي، وحصل له نشاطٌ في طلب المزيد والنهوض إلى ما فوق، حتى يستولي على غايات العلم، وإذا خُلِطَ عليه الأمر عجز عن الفهم وأدركه الكلال, وانطمس فكره ويئس من التحصيل، وهجر العلم والتعليم. والله يهدي من يشاء.

وكذلك ينبغي لك أن لا تطوِّل على المتعلم في الفن الواحد والكتاب الواحد بتقطيع المجالس وتفريق ما بينها، لأنه ذريعة إلى النسيان وانقطاع مسائل الفن بعضها من بعض، فيعسر حصول الملكة بتفريقها. وإذا كانت أوائل العلم وأواخره حاضرة عند الفكرة مجانبة للنسيان، كانت الملَكة أيسر حصولاً وأحكم ارتباطاً وأقرب صبغة؛ لأن الملكات إنما تحصل بتتابع الفعل وتكراره، وإذا تنوسي الفعل تُنوسيت الملكة الناشئة عنه والله علمكم ما لم تكونوا تعلمون.

ومن المذاهب الجميلة والطرق الواجبة في التعليم أن لا يخلط على المتعلم علمان معاً، فإنه حينئذ قلَّ أن يظفر بواحدٍ منهما، لما فيه من تقسيم البال وانصرافه عن كلٍّ واحد منهما إلى تفهم الآخر، فيستغلقان معاً ويستصعبان، ويعود منهما بالخيبة. وإذا تفرغ الفكر لتعليم ما هو بسبيله مقتصراً عليه، فربما كان ذلك أجدر بتحصيله. والله سبحانه وتعالى الموفق للصواب.

٢٤ ـ الفكر الإنساني

واعلم أيها المتعلم إني أُتحفك بفائدة في تعلُّمك، فإن تلقَّيتها بالقبول وأمسكتها بيد الصناعة، ظفرت بكنز عظيم وذخيرة شريفة. وأُقدِّم لك مقدمة تعينك في فهمها، وذلك أنَّ الفكر الإنساني طبيعة مخصوصة، فطرها الله كما فطر سائر مبتدعاته، وهو [وجدان حركة للنفس][1] في البطن الأوسط من الدماغ. تارة يكون مبدئاً للأفعال الإنسانية على نظام وترتيب، وتارة يكون مبدئاً لعلم ما لم يكن حاصلاً بأن يتوجه إلى المطلوب. وقد يصور طرفيه[2] ويروم نفيه أو إثباته، فيلوح له الوسط الذي يجمع بينهما، أسرع من لمح البصر إن كان واحداً. وينتقل إلى تحصيل وسط آخر إن كان متعدداً، ويصير إلى الظّفر بمطلوبه. هذا شأنُ هذه الطبيعة الفكرية التي تميز بها البشر من بين سائر الحيوانات.

ثم الصناعة المنطقية هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية النظرية، تصفه ليعلم سداده من خطئه. لأنها وإن كان الصواب لها ذاتياً، إلا أنه قد يعرض لها الخطأ في الأقل من تصور الطرفين على غير صورتهما ومن اشتباه الهيئات في نظم القضايا وترتيبها للنتائج فتعين المنطق على التخلص من ورطة هذا الفساد إذا عرض. فالمنطق، إذاً، أمر صناعي مساوق للطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلها، ولكونه أمراً صناعياً استغني عنه في الأكثر. ولذلك تجد كثيراً من فحول النظار في الخليقة يحصلون على المطالب في العلوم دون صناعة علم المنطق، ولا سيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله تعالى، فإن ذلك أعظم

---

(١) إن المحصور بين [ ] ورد في ب هكذا: «فعل وحركة في النفس بقوة».

(٢) كذا، وفي ب: طريقيه.

معنى. ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها؛ فتفضي بهم بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب كما فطرها الله عليه.

ثم من دون هذا الأمر الصناعي، الذي هو المنطق، مقدمة أخرى من التعليم وهي معرفة الألفاظ؛ ودلالتها على المعاني الذهنية تردُّها[1] من مشافهة الرسوم بالكتاب ومشافهة اللسان بالخطاب. فلا بدَّ أيها المتعلم من مجاوزتك هذه الحجب كلها إلى الفكر في مطلوبك.

فأولاً: دلالة الكتابة المرسومة على الألفاظ المقولة وهي أخفُّها[2]؛ ثم دلالة الألفاظ المقولة على المعاني المطلوبة؛ ثم القوانين في ترتيب المعاني للاستدلال في قوالبها المعروفة في صناعة المنطق؛ ثم تلك المعاني مجردة في الفكر اشتراكاً يقتنص بها المطلوب بالطبيعة الفكرية بالتعرض لرحمة الله ومواهبه. وليس كل أحد يتجاوز هذه المراتب بسرعة، ولا يقطع هذه الحجب في التعليم بسهولة، بل ربما وقف الذهن في حجب الألفاظ بالمناقشات أو عثر في اشتراك الأدلة بشغب الجدال والشُّبهات، فقعد عن تحصيل المطلوب. ولم يكد يتخلص من تلك الغمرة إلا قليلاً ممن هداه الله.

فإذا ابتليت بمثل ذلك وعرض لك ارتباك[3] في فهمك أو تشغيب بالشبهات في ذهنك، فاطرح ذلك وانتبذ حجب الألفاظ وعوائق الشبهات، واترك الأمر الصناعي جملة واخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه. وسرح نظرك فيه وفرغ ذهنك فيه للغوص على مرامك منه، واضعاً قدمك حيث وضعها أكابر النظار قبلك، معترضاً للفتح من الله، كما فتح عليهم من رحمته وعلَّمهم ما لم يكونوا يعلمون. فإذا فعلت ذلك أشرقت عليك أنوار الفتح من الله بالظفر بمطلوبك، وحصل الإمام الوسط الذي جعله الله من مقتضيات[4] هذا الفكر

---

(١) كذا، وفي ب: تؤديها.
(٢) كذا، وفي ب: احفظها.
(٣) كذا، وفي ب: ارتياب.
(٤) كذا، وفي ب: من مفيضات.

وفطرك عليه كما قلناه. وحينئذ فارجع به إلى قوالب الأدلة وصورها، فافرغه فيها ووفّه حقَّه من القانون الصناعي، ثم اكسُهُ صور الألفاظ وأبرزه إلى عالم الخطاب والمشافهة وثيق العُرى صحيح البنيان.

وأما إن وقفت عند صوابها من خطئها، وهذه أمور صناعية وضعية تستوي جهاتها المتعددة وتتشابه لأجل الوضع والاصطلاح، فلا تتميَّز جهة الحق منها؛ إذ جهة الحق إنما تستبين[1] إذا كانت بالطبع، فيستمر ما حصل من الشك والارتياب، وتُسدل الحُجُب على المطلوب وتقعد بالناظر عن تحصيله، وهذا شأن الأكثر من النظار والمتأخرين، سيما من سبقت له عجمة في لسانه، فربطت على ذهنه؛ أو من حصل له شغف بالقانون المنطقي وتعصب له، فاعتقد أنه الذريعة إلى إدراك الحق بالطبع، فيقع في الحيرة بين شبه الأدلة وشكوكها، ولا يكاد يخلص منها. والذريعة إلى درك الحق بالطبع إنما هو الفكر الطبيعي كما قلناه، إذا جُرِّد عن جميع الأوهام وتعرض الناظر فيه إلى رحمة الله تعالى. وأما المنطق فإنما هو واصف لفعل هذا الفكر، فيساوقه لذلك في الأكثر. فاعتبر ذلك واستمطر رحمة الله تعالى، متى أعوزك فهم المسائل، تُشرق عليك أنواره بالإلهام إلى الصواب. والله الهادي إلى رحمته، وما العلم إلا من عند الله.

---

(١) كذا، وفي ب: تتميز.

٢٥ ـ في ان العلوم الآلية
لا توسع فيها الأنظار ولا تفرع المسائل

اعلم أنَّ العلوم المتعارفة بين أهل العمران على صنفين: علوم مقصودة بالذات، كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام، وكالطبيعيات والالهيَّات من الفلسفة؛ وعلوم هي آلة ووسيلة لهذه العلوم، كالعربية والحساب وغيرهما للشرعيات، كالمنطق للفلسفة. وربما كان آلة لعلم الكلام ولأصول الفقه على طريق المتأخرين. فأما العلوم التي هي مقاصد، فلا حرج في توسعة الكلام فيها، وتفريع المسائل واستكشاف الأدلة والأنظار، فإن ذلك يزيد طالبها تمكناً في ملكته وإيضاحاً لمعانيها المقصودة. وأما العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية والمنطق وأمثالهما، فلا ينبغي أن يُنظر فيها إلا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط. ولا يوسع فيها الكلام ولا تُفرَّع المسائل، لأن ذلك يخرج بها عن المقصود، إذ المقصود منها هي آلة له لا غير. فكلما خرجت عن ذلك خرجت عن المقصود وصار الاشتغال بها لغواً، مع ما فيه من صعوبة في الحصول على ملكتها بطولها وكثرة فروعها. وربما يكون ذلك عائقاً عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات لطول وسائلها، مع أن شأنها أهمُّ، والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة؛ فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآلية تضييعاً للعمر وشغلاً بما لا يغني.

وهذا كما فعله المتأخرون في صناعة النحو وصناعة المنطق، لا بل وأصول الفقه، لأنهم أوسعوا دائرة الكلام فيها نقلاً واستدلالاً وأكثروا من التفاريع والمسائل بما خرجها عن كونها آلة وصيَّرها مقصودة بذاتها. وربَّما يقع فيها لذلك أنظار ومسائل لا حاجة بها في العلوم المقصودة بالذات فتكون لأجل ذلك

من نـوع اللغو، وهي أيضـاً مضرَّة بـالمتعلمين على الإطلاق، لأن المتعلمين اهتمامهم بالعلوم المقصودة أكثر من اهتمامهم بهذه الآلات والوسائل. فإذا قطعوا العمـر في تحصيل الـوسائـل، فمتى يظفـرون بالمقـاصد؟ فلهـذا يجب على المعلمين لهذه العلوم الآلية أن لا يستبحروا في شأنها ولا يستكثروا من مسائلها وينبهوا المتعلم على الغرض منها ويقفوا به عنده. فمن نزعت به همته بعد ذلك إلى شيء من التوغل، ورأى من نفسه قياماً بذلك وقيامة به فليختر لنفسه ما شاء من المراقي صعباً أو سهلاً، وكلٌّ ميسَّر لما خُلِقَ له.

٢٦ - في تعليم الولدان واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه

اعلم أنَّ تعليم الولدان للقرآن شعار من شعائر الدين، أخذ به أهل الملة ودرجوا عليه في جميع أمصارهم، لما يسبق فيه إلى القلوب من رسوخ الإيمان وعقائده من آيات القرآن وبعض متون الأحاديث. وصار القرآن أصل التعليم الذي ينبني عليه ما يحصل بعده من الملكات. وسبب ذلك أن تعليمَ الصغر أشد رسوخاً وهو أصلٌ لما بعده، لأن السابق الأول للقلوب كالأساس للملكات. وعلى حسب الأساس وأساليبه يكون حال ما ينبني عليه. واختلفت طرقهم في تعليم القرآن للولدان، باختلافهم باعتبار ما ينشأ عن ذلك التعليم من الملكات. فأما أهل المغرب فمذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط، وأخذهم أثناء المدارسة بالرسم ومسائله واختلاف حملة القرآن فيه؛ لا يخلطون ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم، لا من حديث ولا من فقه ولا من شعر ولا من كلام العرب؛ إلى أن يحذق فيه أو ينقطع دونه، فيكون انقطاعه في الغالب انقطاعاً عن العلم بالجملة.

وهذا مذهب أهل الأمصار بالمغرب ومن تبعهم من قرى[1] البربر، أُمم المغرب، في ولدانهم إلى أن يجاوزوا حدَّ البلوغ إلى الشبيبة. وكذا في الكبير إذا راجع مدارسة القرآن بعد طائفة من عمره. فهم لذلك أقوم على رسم القرآن وحفظه من سواهم. وأمّا أهل الأندلس فمذهبهم تعليم القرآن والكتاب من حيث هو، وهذا هو الذي يراعونه في التعليم. إلا أنه لما كان القرآن أصل ذلك وأسّه

(١) كذا وفي ب: من قراء البربر.

ومنبع الدين والعلوم جعلوه أصلاً في التعليم. فلا يقتصرون لذلك عليه فقط؛ بل يخلطون في تعليمهم للولدان رواية الشعر في الغالب والترسل، وأخذهم بقوانين العربية وحفظها وتجويد الخط والكتاب.

ولا تختص عنايتهم في التعليم بالقرآن دون هذه، بل عنايتهم فيه بالخط أكثر من جميعها، إلى أن يخرج الولد من عمر البلوغ إلى الشبيبة، وقد شدا[1] بعض الشيء في العربية والشعر والبصر بهما، وبرز في الخط والكتاب وتعلق بأذيال العلم على الجملة، لو كان فيها سند لتعليم العلوم. لكنهم ينقطعون عند ذلك لانقطاع سند التعليم في آفاقهم، ولا يحصل بأيديهم إلا ما حصل من ذلك التعليم الأول. وفيه كفاية لمن أرشده الله تعالى واستعداداً إذا وُجد المعلم.

وأما أهل افريقية فيخلطون في تعليمهم للولدان القرآن بالحديث في الغالب، ومدارسة قوانين العلوم وتلقين بعض مسائلها؛ إلا أن عنايتهم بالقرآن، واستظهار الولدان إياه، ووقوفهم على اختلاف رواياته وقراءاته أكثر مما سواه؛ وعنايتهم بالخط تبع لذلك. وبالجملة فطريقتهم في تعليم القرآن أقرب إلى طريقة أهل الأندلس، لأن سند طريقتهم في ذلك متصل بمشيخة الأندلس الذين أجازوا عند تغلب النصارى على شرق الأندلس، واستقروا بتونس، وعنهم أخذ ولدانهم بعد ذلك.

وأما أهل المشرق فيخلطون في التعليم كذلك على ما يبلغاه، ولا أدري بم عنايتهم منها. والذي ينقل لنا أن عنايتهم بدراسة القرآن وصُحف العلم وقوانينه في زمن الشبيبة، ولا يخلطونه بتعليم الخط، بل لتعليم الخط عندهم قانون ومعلمون له على انفراده، كما تتعلم سائر الصنائع، ولا يتداولونها في مكاتب الصبيان. وإذا كتبوا لهم الألواح فبخط قاصر عن الإجادة، ومن أراد تعلم الخط فعلى قدر ما يسنح له بعد ذلك من الهمّة في طلبه، ويبنغيه من أهل صنعته.

---

(١) شدا من المعلم شيئاً: أخذ (قاموس).

فأما أهل افريقية والمغرب؛ فأفادهم الاقتصار على القرآن القصور عن ملكة اللسان جملة؛ وذلك أن القرآن لا ينشأ عنه في الغالب ملكة لما أن البشر مصروفون عن الإتيان بمثله، فهم مصروفون لذلك عن الاستعمال على أساليبه والاحتذاء بها. وليس لهم ملكة في غير أساليبه، فلا يحصل لصاحبه ملكة في اللسان العربي، وحظُّه الجمود في العبارات وقلة التصرف في الكلام وربما كان أهل افريقية في ذلك أخف من أهل المغرب، لما يخلطون في تعليمهم القرآن بعبارات العلوم في قوانينها كما قلناه، فيقتدرون على شيء من التصرف ومحاذاة المثل بالمثل، إلا أنَّ ملكتهم في ذلك قاصرة عن البلاغة، لما أن أكثر محفوظهم عبارات العلوم النازلة عن البلاغة كما سيأتي في فصله.

وأما أهلُ الأندلُس فأفادهم التفنُّن في التعليم وكثرة رواية الشعر والترسل ومدارسة العربية من أوَّل العمر، حصول ملكة صاروا بها أعرف في اللسان العربي. وقصَّروا في سائر العلوم، لبعدهم عن مدارسة القرآن والحديث الذي هو أصل العلوم وأساسها، فكانوا لذلك أهل خط وأدب بارع أو مقصِّر، على حسب ما يكون التعليم الثاني من بعد تعليم الصِّبا.

ولقد ذهب القاضي أبو بكر بن العربي في كتاب رحلته إلى طريقة غريبة في وجه التعليم، وأعاد في ذلك وأبدأ، وقدَّم تعليم العربية والشعر على سائر العلوم كما هو مذهب أهل الأندلس. قال: «لأن الشعر ديوان العرب ويدعو إلى تقديمه وتقديم العربية في التعليم ضرورة، فساداً للغة، ثم ينتقل منه إلى الحساب فيتمرن فيه حتى يرى القوانين؛ ثم ينتقل إلى درس القرآن، فإنه يتيسر عليه بهذه المقدمة». ثم قال: «ويا غفلة أهل بلادنا في أن يؤخذ الصبي بكتاب الله في أوَّل عمره، يقرأ ما لا يفهم وينصب في أمر، غيره أهمُّ عليه منه». قال: «ثم ينظر في أصول الدين ثم أصول الفقه ثم الجدل ثم الحديث وعلومه»

ونهى مع ذلك أن يخلط في التعليم علمان، إلا أن يكون المتعلم قابلاً لذلك بجودة الفهم والنشاط. هذا ما أشار إليه القاضي أبو بكر رحمه الله، وهو لعمري مذهبٌ حسنٌ؛ إلا أنَّ العوائد لا تساعد عليه وهي أملك بالأحوال ووجه ما اختصت به العوائد، من تقديم دراسة القرآن، ايثاراً للتبرُّك والثواب، وخشية ما

يعرض للولد في جنون الصبا من الآفات والقواطع عن العلم؛ فيفوته القرآن، لأنه ما دام في الحِجْر منقادٌ للحكم. فإذا تجاوز البلوغ وانحل من ربقة القهر، فربما عصفت به رياح الشبيبة، فألقته بساحل البطالة، فيغتنمون في زمان الحجر وربقة الحكم تحصيل القرآن له لئلا يذهب خلواً منه. ولو حصل اليقين باستمراره في طلب العلم، وقبوله التعليم، لكان هذا المذهب الذي ذكره القاضي أولى ما أخذ به أهل المغرب والمشرق. ولكن الله يحكم ما يشاء، لا معقّب لحكمه سبحانه.

٢٧ ـ في ان الشدة على المتعلمين مضرة بهم

وذلك أن إرهاف الحدِّ في التعليم مُضِرٌّ بالمتعلم، سيما في أصاغر الولد، لأنه من سوء الملكة. ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم، سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحُمِلَ على الكذب والخبث، وهو التظاهر بغير ما في ضميره، خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلمه المكر والخديعة لذلك، وصارت له هذه عادة وخلقاً، وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن، وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله. وصار عيالاً على غيره في ذلك، بل وكسلت النفس على اكتساب الفضائل والخلق الجميل؛ فانقبضت عن غايتها ومدى انسانيتها، فارتكس وعاد في أسفل السافلين.

وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف واعتبره في كل من يملك أمره عليه. ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به. وتجد ذلك فيهم استقراء. وانظره في اليهود وما حصل بذلك فيهم من خلق السوء حتى أنهم يوصفون في كل أفق وعصر بالخرج، ومعناه في الاصطلاح المشهور التخابث والكيد، وسببه ما قلناه. فينبغي للمعلم في متعلمه والوالد في ولده أن لا يستبدُّوا[1] عليهم في التأديب. وقد قال محمد بن أبي زيد في كتابه، الذي ألفه في حكم المعلمين والمتعلمين: «لا ينبغي لمؤدب الصبيان أن يزيد في ضربهم إذا احتاجوا إليه على ثلاثة أسواط شيئاً». ومن كلام عمر رضي الله عنه: «من لم يؤدبه الشرع لا أدَّبه الله». حرصاً على صون النفوس عن مذلة التأديب، وعلماً بأن المقدار الذي عيَّنه الشرع لذلك أملك له، فإنه أعلم بمصلحته.

---

(١) كذا، وفي ب: يشدوا.

ومن أحسن مذاهب التعليم، وما تقدم به الرشيد لمعلم ولده. قال خلف الأحمر: بعث إلـيَّ الرشيد في تأديب ولده محمَّد الأمين فقال: «يا أحمر إنَّ أمير المؤمنين قد دفع إليك مهجة نفسه وثمرة قلبه، فصيِّر يدك عليه مبسوطة وطاعته لك واجبة، فكن له بحيث وضعك أمير المؤمنين. أقرئه القرآن وعلمه الأخبار وروِّه الأشعار وعلِّمه السُّنن، وبصره بـواقع الكـلام وبدئـه وامنعه من الضَّحك إلا في أوقاته، وخذه بتعظيم مشايخ بني هاشم، إذا دخلوا عليه؛ ورفع مجالس القُوَّاد، إذا حضروا مجلسه. ولا تمرَّن بك ساعة إلّا وأنت مغتنم فائدة تفيده إيّاها من غير أن تحزنه، فتميت ذهنه. ولا تمعن في مسامحته، فيستحلي الفراغ ويألفه. وقومه ما استطعت بالقرب والملاينة، فإن أباهما فعليك بالشدة والغلظة. انتهى».

٢٨ ـ فيّ ان الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعليم

والسَّبب في ذلك أنَّ البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما ينتحلونه به من المذاهب والفضائل: تارة علماً وتعليماً وإلقاء، وتارة محاكاة وتلقيناً بالمباشرة. إلا أنَّ حصول الملكات عن المباشرة والتلقين أشدُّ استحكاماً وأقوى رسوخاً. فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات ورسوخها. والاصطلاحات أيضاً في تعليم العلوم مخلطة على المتعلم، حتى لقد يظن كثير منهم انها جزء من العلم. ولا يدفع عنه ذلك إلا مباشرته لاختلاف الطرق فيها من المعلمين. فلقاء أهل العلوم، وتعدد المشايخ، يفيد تمييز الاصطلاحات، بما يراه من اختلاف طرقهم فيها، فيجرد العلم عنها ويعلم أنها أنحاء تعليم وطرق توصيل، وتنهض قواه إلى الرسوخ والاستحكام في الملكات. ويصحِّح معارفه ويميزها[1] عن سواها مع تقوية ملكته بالمباشرة والتلقين وكثرتهما من المشيخة عند تعددهم وتنوُّعهم. وهذا لمن يسَّر الله عليه طرق العلم والهداية. فالرحلة لا بد منها في طلب العلم، لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

---

(١) كذا، وفي ب: وتصحيح معارفه وتمييزها عن سواها.

٢٩ ـ في ان العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومناهجها

والسَّبب في ذلك أنهم معتادون النظر الفكري والغـوص على المعاني، وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن، أموراً كلية عامة؛ ليحكم عليها بأمر على العموم، لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمَّة ولا صنف من الناس. ويطبِّقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات. وأيضاً يقيسون بالأمور على أشباهها وأمثـالها، بمـا اعتادوه من القيـاس الفقهي. فلا تـزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن، ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر. أو لا تصير بالجملة إلى مطابقة، وإنما يتفرع ما في الخـارج عما في الذهن من ذلك؛ كالأحكام الشرعية، فإنها فـروعٌ عما في المحفـوظ من أدلة الكتاب والسُّنة، فتطلب مطابقة ما في الخارج لها، عكس الأنظار(١) في العلوم العقلية، التي يطلب في صحتها مطابقتها لما في الخـارج. فهم متعودون في سائر أنظارهم الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها. والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج، وما يلحقها من الأحوال ويتبعها، فإنها خفية. ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثـال، وينافي الكلي الـذي يحاول تطبيقه عليها.

ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبها في أمر واحد، فلعلهما اختلفا في أمور فتكون العلماءلأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام

---

(١) لم نعثر فـي لسان العرب على كلمة (أنظار). وأظنها محرفة عن كلمة (النظر). وذلك حسب مقتضى السياق.

وقياس الأمور، بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة، أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالاتهم؛ فيقعون في الغلط كثيراً ولا يؤمن عليهم. ويلحق بهم أهل الذكاء والكيس من أهل العمران، لأنهم ينزعون بثقوب أذهانهم، إلى مثل شأن الفقهاء، من الغوص على المعاني والقياس والمحاكاة، فيقعون في الغلط. والعامي السليم الطبع المتوسط الكيس، لقصور فكره عن ذلك وعدم اعتياده إياه يقتصر لكل مادة على حكمها، وفي كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختص به، ولا يعدي الحكم بقياس ولا تعميم، ولا يفارق في أكثر نظره المواد المحسوسة ولا يجاوزها في ذهنه، كالسابح لا يفارق البر عند الموج. قال الشاعر:

فلا توغلن إذا ما سبحت فإنَّ السَّلامة في الساحل

فيكون مأموناً من النظر في سياسته، مستقيم النظر في معاملة أبناء جنسه؛ فيحسن معاشه وتندفع آفاته ومضاره، باستقامة نظره. وفوق كل ذي علم عليم. ومن هنا يتبين[1] أنَّ صناعة المنطق غير مأمونة الغلط، لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس؛ فإنها نظر في المعقولات الثواني. ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الأحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني. وأما النظر في المعقولات الأول، وهي التي تجريدها قريب، فليس كذلك؛ لأنها خيالية، وصور المحسوسات حافظة مؤذنة بتصديق انطباقه. والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق.

---

(١) كذا، وفي ب: تعلم.

القسم الثاني

٢ نصوص ابن الأزرق[1]

(١) مأخودة من كتاب «بدائع المسالك في طبائع الملك»، تحقيق علي سامي النشار، بغداد، ١٩٧٧.



١ - في اكتساب المعاش بالكسب والصنائع وفيه مسائل

المسألة الأولى: إن الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يحفظ به وجوده من لدن نشوئه[١] إلى منتهى تطويره[٢]. والله الغني وأنتم الفقراء[٣] ومن مظاهر غناه تعالى خلق جميع ما في العالم لجبر[٤] هذا الفقر تفضيلاً وامتناناً «وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه»[٥] ولكثرة تفاصيل ذلك اشعاراً بسعة الجود نبه على عجز الوقوف عليها. «وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها»[٦].

المسألة الثانية: أنه متى تجاوز طور الضعف، قادراً[٧] على اقتناء المكاسب سعى فيه بدفع العوض عما حصل بيد غيره مما خلق للجميع. كما أمر به إظهار لما وضع الوجود عليه، «فابتغوا عند الله الرزق»[٨] وما يحصل منه بغير سعي كالمطر المصلح للزراعة، فهو معين والسعي لا بد منه، ولو في تناوله على

---

(١) نشأته.

(٢) د: تطوره.

(٣) جزء من آية ٣٨، سورة ٤٧.

(٤) م: بجبر.

(٥) آية ١٣، سورة ٤٥.

(٦) آية ٣٤، سورة ١٤٠.

(٧) هـ: قادر.

(٨) جزء من آية ١٧، سورة ٢٩.

حسب ما قدره منه «قل كل من عند الله»[9][10].

المسألة الثالثة: إن تلك المكاسب إن كانت بمقدار الضرورة فهي معاش وإن زادت عليه، فهو متمول ورياش. وكلاهما إن انتفع به، سمي رزقاً، وإن لم ينتفع به سمي كسباً، كالتراث يسمى باعتبار الهالك كسباً لعدم انتفاعه به وبحسب الوارث، إن انتفع به، يسمى رزقاً، فالرزق انتفع به منتفع، ولو بمتعد فيه، خلافاً للمعتزلة، في اشتراط صحة التملك إخراجاً للحرام عن مسماه، لأن الله تعالى يرزق الظالم والغاصب والمؤمن والكافر. ويختص بهدايته من يشاء[11].

قلت: ولا يصح منه التملك كالبهائم وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها[12][13].

المسألة الرابعة: إن الله تعالى خلق حجري الذهب والفضة من المعدنيات قيمة[14] جميع المتمولات وقنية أهل العالم من الذخائر النفيسة واقتناء غيرها في بعض الأوقات، القصد به، تحصيلها بما يقع فيه من حوالة الأسواق التي هي لا يترصد فيها، فهما إذاً أصل المكاسب والقنية والذخيرة[15].

المسألة الخامسة: إن الكسب هو قيمة الأعمال الإنسانية، أما بالصنائع فظاهر، وأما ما ينضم لبعضها كالخشب مع النجارة والغزل مع الحياكة، فالعمل فيه أكثر فقيمته أزيد، وأما بغيرها، فلا بد في قيمته من قيمة العمل الذي به حصوله. نعم، ربما يخفى ملاحظته، كما في أسعار الأقوات في الأقطار التي لا

---

(٩) جزء من آية ٧٨، سورة ٤.
(١٠) استند هنا على مقدمة ج ٤، ص، ١٠٢٧ - ١٠٢٩.
(١١) استند على مقدمة: ج ٣، ص، ١٠٢٩.
(١٢) آية ٦، سورة هود ١١.
(١٣) هذه الفقرة ساقطة من م.
(١٤) هـ: فمنه.
(١٥) استند على مقدمة: ج ٣، ص، ١٠٣٠.

خطر لعلاج الفلح فيها، لخفة مؤونته[16]، فلا يشعر بها إلا القليل من أهل الفلح[17].

المسألة السادسة: إن الأعمال إذا فقدت أو قلت[18] بانتقاص العمران، إذن[19] الله تعالى يرفع الكسب بدليل قلة الرزق في الأمصار القليلة الساكن، أو فقده لقلة الأعمال فيها. ومن هنا تقول العامة في[20] البلاد إذا تناقص عمرانها: قد ذهب رزقها، حتى العيون ينقطع جريها، لأن وفورها إنما هو بالانباط والامتراء الذي هو العمل الإنساني، كالحال في ضروع الأنعام. فما لم يكن امتراء ولا انباط، نضبت وغارت وجفت، كما يجف الضرع، إذا ترك امتراؤه.

قال: وانظر في انبلاد التي تعهد فيها العيون لأيام عمرانها، ثم يأتي عليها الخراب، كيف يفور مياهها جملة، كأن لم تكن[21]. انتهى.

المسألة السابعة: ان الحكماء قالوا، وتبعهم الأدباء كالحريري[22] وغيره: أصول المعايش أربعة: الامارة لأخذ ما بيد الغير بقهرها على قانون متعارف، وهو المغرم، والجباية، والتجارة، وهي إعداد البضائع لطلب أعواضها بالتقلب[23] بها في البلاد، أو احتكارها لترصد بها حولة الأسواق[24]، والفلاحة

---

(١٦) م: المؤونة.

(١٧) استند على مقدمة: ج ٣، ص، ١٠٣٠.

(١٨) م: اقلت.

(١٩) ك، د: ان تأذن.

(٢٠) م: بلاد.

(٢١) مقدمة ج ٣، ص، ١٠٩٢.

(٢٢) الحريري: أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان الحريري البصري صاحب المقامات. ولد في ٤٤٦ هـ وتوفي في ٥١٥ هـ. وفيات الأعيان ج ٤، ص، ٦٣ - ٦٨. المنتظم: ج ٥، ص، ٢٤٢. وأنباء الرواة: ج ٣، ص، ٢٣. وطبقات السبكي ج ٤، ص، ٢٩٥. والشذرات: ج ٤، ص، ٥٠٠.

(٢٣) هـ م، ب: بالتغلب.

(٢٤) م: أسواقها.

وهي استخراج فضول[٢٥] الحيوان الداجن كاللبن والحرير والعسل، وثمرة النبات من الزرع والشجرة والصناعة، وهي عمل في مواد معينة، كالكتابة والفروسية[٢٦]، أو غير معينة، وهي جميع المهن والتصرفات[٢٧].

المسألة الثامنة: إن الطبيعي منها للمعاش ما عدا الامارة وأقدمها بالذات الفلاحة بساطتها وإدراكها بالفطرة. وإلى هذا تنسب إلى آدم أبي البشر، والصناعة ناشئة عنها لتركيبها[٢٨] وتعليمها بالفكرة والنظر. ومن ثمة لا توجد غالباً إلا في الحضر المتأخرين عن البدو. وتنسب إلى إدريس، الأب الثاني للخليقة. والتجارة، وإن كانت طبيعية، فأكثر طرقها تحيلات في تحصيل ما بين القيمتين في الشراء والبيع، وأباحها الشارع، لأن أخذ المال فيها من الغير ليس مجاناً[٢٩].

المسألة التاسعة: إن خدمة الناس ليست[٣٠] من المعاش الطبيعي، أما للسلطان فلا ندرجها في الامارة. وأما لغيره فلأن ترفع أكثر المترفين عن مباشرة حاجاته أو عجزه عنها، حتى يتخذ من يتولى ذلك له ويقطعه عليه جزءاً من ماله، غير محسود في الرجولية الطبيعية، إذ الثقة بكل أحد عجز مع زيادتها في المؤونة، لكن العوائد تغلب طبائع الإنسان إلى مألوفها، فهو ابن عوائده. لا ابن نسبه[٣١].

المسألة العاشرة: إن الخديم الذي يستكفى به ويوثق بغنائه، كالمفقود. إذ هو أربعة: مضطلع بأمره موثوق به فيما يحصل بيده، وبالعكس فيهما. أو في أحدهما فقط.

فالأول: لا يمكن لأحد استعماله، لأنه باضطلاعه وثقته غني عن أهل

---

(٢٥) م: فضل. (٢٦) م: الفروسة.

(٢٧) استند على مقدمة: ج ٣، ص، ١٠٣٢ - ١٠٣٣.

(٢٨) ا، ب، ج: ثمانية.

(٢٩) استند على مقدمة: ج ٣، ص، ١٠٣٣ - ١٠٣٤.

(٣٠) ساقطة من. ن.

(٣١) استند على مقدمة: ج ٣، ص، ١٠٢٤.

الرتب القاصرة، ومحتقر لأجل الخدمة، فلا يستعمله إلا الأمراء لعموم الحاجة إلى الجاه.

والثاني: لا ينبغي لعاقل استعماله، لأن من ليس بمضطلع ولا موثوق به يجحف بمخدومه، بتضييع عدم اضطلاعه، وخيانته وفقد ثقته.

والثالث: وهو الموثوق به غير المضطلع.

والرابع: عكسه. وهو المضطلع غير الموثوق به.

للناس في الترجيح بينهما مذهبان. قال: ولك من الترجيحين وجه. إلا أن المضطلع، ولو كان غير موثوق به، أرجح للناس من تضييعه، ومحاولة التحرز من خيانته، والمضيع المأمون ضرره بالتضييع، أكثر من نفعه، فاعلم ذلك، واتخذه قانوناً في الاستكفاء، والله قادر على ما يشاء[٣٢].

المسألة الحادية عشرة: إن ابتغاء الرزق من الدفائن والكنوز، ليس بمعاش طبيعي لأن العثور عليها[٣٣] اتفاقي ونادر. واعتقاد ضعفاء العقول العاجزين عن المعاش الطبيعي أن أموال الأمم السالفة مختزنة[٣٤] تحت الأرض لا تستخرج إلا بحل طلاسمها السحرية هوس ووسواس. والحكايات المتناقلة في ذلك أحاديث خرافة، لأن إخفاء المال للإتلاف والهلاك أو لمن لا يعرف ممن سيأتي، ليس من مقاصد العقلاء والختم عليها بالأعمال السحرية، إن صح ذلك، مبالغة في الستر ونصب الأمارات عليه[٣٥]، مناقض لذلك القصد. وأموال الأمم الغابرة إنما هي آلات ومكاسب، والعمران يوفرها أو ينقصها، وربما تنتقل من قطر إلى قطر، ومن دولة إلى أخرى. مع أن المعدنيات يدركها البلاء كسائر الموجودات[٣٦].

---

(٣٢) استند على مقدمة: ج ٣، ص، ١٠٣٤ - ١٠٢٥ مع احتلاف يسير في التعبير

(٣٣) م: عليه.

(٣٤) م: مخزونة.

(٣٥) م: عليها.

(٣٦) استند على مقدمة: ج ٣، ص، ١٠٤٠.

توجيه.

قال: «وما يوجد من ذلك في مصر، فسببه أن القبط الذين ملكوها منذ دهور، كانوا يدفنون موتاهم بموجودهم من الذهب والفضة والجواهر النفيسة فقبورهم مظنة لوجوده. ومن هناك عني أهل مصر بالبحث عنها، حتى أنهم حين ضربت المكوس عن الأصناف آخر الدول. ضربت على أهل المطالب وصارت ضريبة على من يشتغل بذلك من الحمقاء والمهوسين[٣٧]».

قلت: وكذا في بلادنا الأندلسية ادراجاً لها في الضريبة المسماة لديهم بمنفعة الغرباء وهم أهل الكدية بحيل الدعاوي الكاذبة.

موعظة.

قال: فيحتاج من ابتلي بهذا الوسواس أن يتعوذ بالله من العجز والكسل في طلب معاشه. كما تعوذ من ذلك رسول الله ﷺ. ولا يشغل نفسه بالمحالات والمكاذب من الحكايات، «والله يرزق من يشاء بغير حساب»[٣٨]. انتهى[٣٩].

استدراك.

يكفي من شؤم الاشتغال بذلك أمران:

أحدهما: سوء حال المعروف به، زائداً على تعرضه لنيل العقوبات. ومضايقة المطالبات. فقد قال ابن الحاج «الغالب على أهل هذا الشأن شظف العيش، وقلة ذات اليد، لأن البركة في امتثال السنة حيث كان»[٤٠].

الثاني: تسببه في التسليط على هدم دور المسلمين ومساجدهم، حتى من ناحية عداة الدين، فقد حكى ابن الحاج وقوعه بالديار المصرية، يكتب من أراد

---

(٣٧) اختلاف مع نص مقدمة: ج ٣، ص، ١٠٤٠ - ١٠٤١.
(٣٨) آية ٢١.
(٣٩) استند على مقدمة: ج ٣، ص، ١٠٤١.
(٤٠) احتلاف مع ن «المدخل» ج ٣ - ص. ١٤٦.

منهم تخريب مسجد أو دار مسلم معاد له: أن في الموضع الفلاني كذا وكذا، مؤرخاً بتاريخ قديم على صورة تشعر بعتاقة المكتوب وقدمه. ثم يلقيه في موضع من يعلم قدرته على فعل ذلك بالقوة أو الحيلة، فيخرب ذلك الموضع لا محالة[41].

دلالة: قال: «ويدل على ذلك أن أكثر اليهود والنصارى قل أن تحفر لهم دار أو بيعة أو كنيسة. والكل في بلد واحد[42]. ثم قرر حكم العثور عليه إن اتفق في أرض العنوة أو الصلح أو فيافي العرب، بما هو معروف في الفقه» إلى أن قال: فالحاصل ان واجده لا شيء له فيه إلا التعب وشغل الذمة بما كان عنه في غنى، ويزيد في أكثر الصورة[43].

قال: فالعاقل اللبيب يتعين عليه الفرار من ذلك، لأن غنيمة المسلم إنما هي براءة ذمته ومن استغلت ذمته، قل أن يسلم. انتهى ملخصاً[44].

المسألة الثانية عشرة: إن طلب الرزق للاشتغال بعلم الكيمياء ليس أيضاً من طرق المعاش الطبيعي، ولا من وجوه الكسب[45] المأذون فيه شرعاً.

بيان الأول:

إن الصحيح عند غير واحد من الحكماء استحالة وجودها، ولذلك لم ينقل عن أحد من العلماء، أنه عثر عليها.

قال: وما زال منتحلوها يتخبطون فيها عشواء إلى هلم جرا، ولا يظفرون إلا بالحكايات[46] الكاذبة.

---

(٤١) استند على المدخل: ج ٣، ص. ١٤٧.

(٤٢) المدخل: ج ٣، ص، ١٤٨.

(٤٣) المدخل: ج ٣، ص، ١٤٨ - ١٤٩.

(٤٤) المدخل: ج ٣،ص، ١٤٩.

(٤٥) د، م: المكاسب.

(٤٦) س: بحكايات كاذبة.

قال: والذي يجب أن يعتقد فيها، وهو الحق الذي يعضده الواقع، انها من جنس آثار النفوس الروحانية وتصرفها في عالم الطبيعة بنوع كرامة، وان كانت خيرة، ومن نوع السحر إن كانت شريرة. والمتكلمون فيها[٤٧] من اعلام الحكماء، كجابر[٤٨] ومسلمة[٤٩] ومن قبلهم، إنما نحوا نحوَ هذا المنحى، ولهذا كان كلامهم فيها ألغازاً، حذراً من إنكار الشرائع على السحر. لا لأن ذلك ضنانة[٥٠] بها، كما هو رأي من لم يذهب إلى التحقيق في ذلك[٥١].

قال «وأكثر ما يحمل على انتحالها العجز عن الطرق الطبيعية للمعاش.

---

(٤٧) مقدمة: فيه.

(٤٨) جابر بن حيان: هو أبو عبد الله جابر بن حيان بن عبد الله الكوفي المعروف بالصوفي، ويعرف بأبي موسى، اختلف الناس في أمره. هل هو حقيقة واقعة وشخصية حقيقية تاريخية، أم مجرد خرافة وأسطورة. وذهبت الشيعة إلى أنه من رجالهم، وتلميذ لجعفر الصادق. وقيل: انه من رجال البرامكة. وإنه ينسب إلى جعفر البرمكي. وقد نسبت له مصنفات في المنطق والفلسفة. ومؤلفات عدة في أسرار الكيمياء، والسموم، وقد توفي حوالى سنة ٢٠٠ هـ.

الفهرست لابن النديم؛ ص، ٣٥٤. ومفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ج ١ ص، ٢٧٩ - ٢٨٣. ومعجم المطبوعات العربية: ج ١، ص، ٦٤. والأعلام: ج ٢، ص. ٩ ومناهج البحث عند مفكري الإسلام. ص. ٢٨٢ إلى ٢٨٣.

(٤٩) مسلمة: هو مسلمة بن أحمد بن قاسم بن عبد الله المجريطي أبو القاسم: اشتغل بعلوم الأوائل بالأندلس واعتبر فيلسوفاً ورياضياً وفلكياً. بل كان أكبر الرياضيين في الأندلس وأوسعهم إحاطة بعلم الأفلاك وحركات النجوم. وله كتب أهمها ثمار العدد في الحساب ويعرف بالمعاملات واختصار تعديل الكواكب من زيج البتاني ورتبة الحكيم وغاية الحكيم وكتاب الأحجار وروضة الحدائق، وقد ولد بمجريط (مدريد) عام ٣٣٤ هـ - ٩٥٠ م، وتوفي عام ٣٩٨ هـ - ١٠٠٧ م. موسوعات العلوم، ص، ٨٨. والفهرس التمهيدي ٥١٥ والكتب خانة، ج ٥، ص، ٣٨١ والصلة لابن بشكوال، ص، ٥٦٤. والأعلام ج ٨، ص، ١٢١ - ١٢٢.

(٥٠) س: صيانة لهم لها.

(٥١) اختلاف مع نص مقدمة: ج ٤، ص ١١٩٩.

فيروم الحصول على الكثير من المال دفعة بها وبغيرها من الوجوه غير الطبيعية»[٥٢].

لحاق شؤم. قال: وأكثر من يعتني بذلك الفقراء، حتى في الحكماء، فإن ابن سينا، القائل باستحالتها، كان من علية الوزراء ذوي الثروة والغنى، والفارابي، القائل بإمكانها، كان من الفقراء الذين يعوزهم أدنى بلغة من العيش: وهي تهمة ظاهرة في أنظار النفوس المولعة بانتحالها، «والله الرزاق ذو القوة المتين»[٥٣] انتهى ملخصاً من مواضع في كلامه»[٥٤].

بيان ثاني:

انها لما كانت خارجة عن الصنائع الطبيعية، ولذلك لا يحصل فيها على حقيقة، ولا تثبت على طول الاختبار[٥٥]، كان الاشتغال بها ضائعاً، وفساده في الخلق شائعاً. وإذ ذاك، فوجه المنع من التلبس به وضاح الأسرة، وقد ركب الشيوخ عليها[٥٦] احكاماً جملة[٥٧]

أحدها: منع التعامل بها، نقله القلشاني[٥٨] عن القاضي أبي مهدي عيسى الغبريني[٥٩] قائلاً: لأنه لم يبين غش، وان بين، لم يعامل بها، وحكى ابن

---

(٥٢) اختلاف مع نص مقدمة: ج ٤، ص، ١٢٢٤.

(٥٣) نص الآية ٥٨ سورة ٥١، هو: «ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين».

(٥٤) تلخيص مقدمة: ج ٤، ص، ١١٢٤.

(٥٥) م: الاختيار.

(٥٦) م: علياء.

(٥٧) هـ: جمة.

(٥٨) أبو حفص، عمر بن محمد القلشاني التونسي: ولد سنة ٧٧٣ وتوفي سنة ٨٤٧. انظر: الحلل السندسية ج ٣، ص، ٦١٣. نيل الابتهاج: ص، ١٩٦ شجرة النور الزكية ص، ٢٤٥ - ٢٤٦.

(٥٩) ابو مهدي عيسى الغبريني: عيسى بن أحمد بن محمد الغبريني، وأبو مهدي التونسي، قاضي الجماعة بتونس وصالحها وحافظها وخطيبها، تتلمذ عليه القاسم بن ناجي ومدحه. كما أخذ منه غالب تلامذة ابن عرفة، المتأخرين. توفي سنة ٨١٠ هـ. =

ناجي أنه نقله عن بعض المغاربة اخذا عن قول الشيخ في الرسالة، الا أن يكتم من أمر سلعته شيئاً، ما إذا ذكره، كرهه المبتاع.

الثاني: رد شهادة المشتغل بها[60] وقاله ابن عرفة في فصل ما ينافي العدالة.

الثالث: منع إمامته، حكاه عن الشيخ الفقيه الصالح أبي الحسن منتصر[61] مفتياً به.

الرابع: كراهة صحبة أهل الفضل ممن يشتغل بها أو يطلب الكنوز.

وقال ابن الحاج: يتعين على من تعلق بالإرادة الهرب الكلي ممن يشار إليه بشيء من[62] ذلك لأن حال المريد نظيف، والنظيف يتأثر بأقل شيء يقابله من الوسخ[63].

تنبيه على مفسدة:

قرر ابن الحاج: أن من مفاسدها على فرض أنها لا تتغير على طول المدة، أنها تداوي الأرض النافع فيها التداوي[64] بالذهب والفضة، وهي ليست فيها في الأصل قوة، إن زادت في مرض العليل، أوقضت عليه، قال: وعليه فمن[65] تعاطى شيئاً منها، يثقل دينه بأموال الناس ودمائهم[66].

= انظر: نيل الابتهاج: ص. ١٩٣. تاريخ ابن الشماع: ص، ١٥٢ - ١٥٣. شجرة النور الزكية: ص. ٢٤٣. الحلل السندسية: ج ٣، ص، ٦١١ - ٦١٣.

(٦٠) م: بعملها.

(٦١) أبو الحسن: علي بن المنتصر التونسي: من كبار علماء تونس وزهادها. وقد تأثر به وتتلمذ عليه الإمام التونسي المشهور: ابن عرفة. توفي ابن المنتصر سنة ٧٤٢ هـ أو ٧٤٣ هـ. انظر: شجرة النور الزكية، ج ١، ص، ٢٠٩. نيل الابتهاج، ص، ٢٠٤.

(٦٢) م: في.

(٦٣) «المدخل» ج ٣، ص، ١٥٠.

(٦٤) هـ: النافع فيه ماء التداوي.

(٦٥) د، ج، هـ: لمن.

(٦٦) «المدخل» ج ٣، ص، ١٤٩.

المسألة الثالثة عشرة: إن الجاه مفيد[٦٧] للمال، لأن صاحبه مخدوم بالأعمال في جميع مطالبه، من ضروري أو حاجي أو تكميلي، لضرورة الاحتياج إليه، فيحصل له قيم تلك الأعمال من غير عوض مع قيم ما يستعمل فيه الناس كذلك، وهي لصاحب الجاه، كثيرة، فتفيد الغني لأقرب وقت، ويزداد مع الأيام يساراً وثروة. ومن ثم كانت الامارة أحد أسباب المعاش وفاقده بالكلية، ولو كان ذا مال، لا يكون يساره إلا بمقدار ماله على نسبة سعيه، وهم أكثر التجار، ولهذا يوجد منهم ذو الجاه أيسر بكثير[٦٨].

شهادة:

قال: ومما يشهد لذلك، أنا نجد كثيراً من العلماء وأهل الدين إذا اشتهر حسن الظن بهم، واعتقد الجمهور معاملة الله تعالى في ارفادهم[٦٩]. فأخلصوا في إعانتهم والاعتمال في مصالحهم، أسرعت إليهم الثروة، وأصبحوا مياسير، لما يتحصل لهم من قيم الأعمال التي اعينوا[٧٠] بها، وهم قعود في منازلهم[٧١]، لا يبرحون منها. ويجب من لا يفطن لهذا السر في سبب غناهم، والله يرزق من يشاء بغير حساب[٧٢][٧٣].

المسألة الرابعة عشرة: إن السعادة في الكسب وغيره، إنما تحصل غالباً لأهل الخضوع والتملق[٧٤]، لأن الحاه لما كان مفيداً للمال، كما سبق، وكان موزعاً في الناس بحسب طبقاتهم، كان بذله من أعظم النعم وأجلها. وإذ ذاك لا يبذله صاحبه لمن دونه إلا عن يد عالية، فيحتاج مبتغيه إلى خضوع وملق[٧٥]

---

(٦٧) ج، هـ، مفد.
(٦٨) تلخيص مقدمة: ج ٣، ص، ١٠٤٠ ـ ١٠٤٢.
(٦٩) م: ارفاقهم.
(٧٠) م: اعتنوا.
(٧١) هـ، س: بمنازلهم.
(٧٢) آية سورة.
(٧٣) اختلاف كبير مع مقدمة: ج ٣، ص، ١٠٤٢.
(٧٤) م: والملق.
(٧٥) س: وتملق.

وإلا[٧٦] فيتعذر حصوله. وإذا حصل بتواضع متواضع هذا الخلق، حظي بالسعادة في كسبه وغيره، كما يفوت المترفع عن هذا التواضع[٧٧].

برهان وجود.

قال: ولهذا[٧٨] نجد الخلق الكثير لمن يتخلف بالترفع عن هذا التواضع [لا يحصل لهم عرض من الجاه فيقتصرون][٧٩] في التكسب على أعمالهم ويصيرون إلى الفقر والخصاصة[٨٠].

كشف حقيقة:

قال: وهذا الترفع إنما يحصل من توهم الكمال واحتياج الناس إليه كالعالم المتبحر والكاتب الماهر[٨١] المجيد والشاعر البليغ، وكل محسن في صناعته[٨٢]، كما يتوهم[٨٣] ذوو الأنساب في تعززهم[٨٤] بما رأوه أو سمعوه من حال آبائهم، استمساكاً في الحاضر بالمعدوم، إذ الكمال لا يورث وكما يتخيل[٨٥] ذوو الحنكة[٨٦] والتجربة في الاحتياج إليهم وكل هؤلاء تجدهم مرتفعين لا يخضعون لذي جاه، ولا يتملقون لمن هو أعلى منهم، ويستصغرون من سواهم لاعتقادهم الفضل عليه، ويحاسب أحدهم الناس في معاملتهم إياه

---

(٧٦) استند على مقدمة: ج ٣، ص، ١٠٤٣ ـ ١٠٤٤.

(٧٨) س: وهذا.

(٧٩) في الأصل ـ عن هذا التواضع أهل من الجاه ـ وهو غير مفهوم فوضعنا بدلاً منه عبارة المقدمة المطبوعة.

(٨٠) مقدمة: ج ٢. ص ٩٠٩.

(٨١) ساقطة من (م).

(٨٢) م. س: صناعة.

(٨٣) س: يتوهمون.

(٨٤) س: توهمهم.

(٨٥) س: نخيل.

(٨٦) س: الخطة.

بمقدار ما يسر في نفسه، ويحقد على من قصر له في شيء من ذلك، يدخل على نفسه الهموم والأحزان من تقصيرهم معه، ويبقى في عناء عظيم من إيجاب الحق لنفسه، وابابة الناس له من ذلك. وكل هذا في ضمن الجاه فإذا فقده[٨٧] بهذا[٨٨] الخلق، مقته الناس به، ولم يحصل له حظ من إحسانهم. وقعد عن[٨٩] تعاهد من فوقه بغشيان منازلهم، ففسد معاشه، وبقي في خصاصة وفقر، وفوق ذلك بقليل. وأما الثروة فلا تحصل له أصلاً.

قال: ومن هذا اشتهر بين الناس أن الكامل في المعرفة، محروم من الحظ، وأنه قد حُوسب بما رزق منها، واقتطع له ذلك من الحظ، ومن خلق لشيء، يسر له[٩٠] انتهى ملخصاً.

محذور واقع.

قال: ولقد يقع في الدول اضطراب في المراتب من أهل هذا الخلق. ويرتفع بسببه[٩١] كثير من الفلسفة، وينزل كثير من العلية[٩٢]، وذلك لأن[٩٣] الدول إذا بلغت عادتها[٩٤] من التغلب، وانفرد منها منبت الملك بسلطانهم، وشمخ عن الدولة باستمرارها، تساوى حينئذ عند السلطان كل من انتمى[٩٥] إلى خدمته وتقرب إليه بنصيحته[٩٦]، فيسعى كثير من السوقة في القرب إليه بجده ونصحه، ويستعين على ذلك بعظيم[٩٧] من الخضوع والتملق إليه ولحاشيته وذوي نسبه،

(٨٧) م: فقد.
(٨٨) م: هذا.
(٨٩) س: على.
(٩٠) تلخيص مقدمة: ج ٣، ص، ١٠٤٥ ـ ١٠٤٦.
(٩١) س: به.
(٩٢) س: أهل الجاه.
(٩٣) م، س: ان.
(٩٤) مقدمة: نهايتها.
(٩٥) م: أنهى، س: فينتمي.
(٩٦) س: فينتمي.
(٩٧) م: بكثير.

حتى ترسخ قدمه معهم، فيحصل له بذلك حظ عظيم من السعادة، وينتظم في عداد[٩٨] أهل الدولة، وناشئتها حينئذ من أبناء قومها الذين ذللوا صعابها مغترون بآثار آبائهم، شامخة بها نفوسهم، فيمقتهم بذلك السلطان ويباعدهم، ويميل إلى هؤلاء المصطنعين الذين لا يعتدون بقديم، ولا يذهبون إلى دالة، ولا ترفع، وإنما دأبهم الخضوع له، والتملق[٩٩] والاعتمال في غرضه، فيتسع جاههم وتعلو منازلهم، وتبقى ناشئة الدولة فيما هم فيه من الترفع والاعتداد بالقديم، لا يزيدهم ذلك إلا بعداً من السلطان ومقتاً، وإيثاراً لهؤلاء المصطنعين عليه، إلى أن تنقرض الدولة.

قال: وهذا أمر طبيعي في الدول. ومنه جاء شأن الاصطناع في الغالب والله «فعال لما يريد»[١٠٠][١٠١].

المسألة الخامسة عشرة: إن القائمين بأمور الدين من القضاء والشهادة[١٠٢] والفتيا والتدريس والإمامة والخطابة والأذان ونحو ذلك. لا تعظم ثروتهم غالباً، وذلك لأمور:

أحدها: إن الكسب قيمة الأعمال[١٠٣]، كما تقدم، وهي متفاوتة بحسب الحاجة إليها[١٠٤] لعموم البلوى بها، وقيمتها[١٠٥] على تلك النسبة. وأهل هذه الصنائع الدينية لا تضطر إليهم العامة، بل من احتاج إلى ما عندهم، ممن أقبل على دينه، والاحتياج إلى الفتيا والقضاء ليس على وجه الاضطرار والعموم.

---

(٩٨) س: اعداد.

(٩٩) ساقطة من (م).

(١٠٠) وردت آية «إن ربك فعال لما يريد» ١٠٧ هود ١١ وآية «ذو العرش المجيد. فعال لما يريد» ١٦ البروج ٨٥.

(١٠١) اختلاف كبير مع نص المقدمة: ج ٣، ص، ١٠٤٧ ـ ١٠٤٨.

(١٠٢) ساقطة من (م).

(١٠٣) س: للأعمال.

(١٠٤) س: وعموم.

(١٠٥) س: وقيمها.

وحينئذ فيستغنى عنهم غالباً، وإنما يهتم بإقامة مراتبهم صاحب[106] الدولة، لما[107] هو ناظر في المصالح، فيقسم لهم حظاً من الرزق على نسبة الحاجة إليهم، لا يساويهم بأهل الشوكة، ولا بذوي الصنائع الضرورية، وإن كانت بضاعتهم أشرف، فلا يطير في سهمهم إلا القليل[108].

قلت ومما ينسب لابن حبيب في التشكي من ذلك:

صلاح أمري[109] والذي أبتغي ... هين على الرحمن في قدرته

ألف من الصفر واقلل بها ... لعالم أربى على بغيته

زرياب يأخذها دفعة[110] ... وصنعتي أشرف من صنعته

ويعني بزرياب[111] المغني الشهير.

الثاني: إنهم لشرف بضاعتهم أعزة[112] على الخلق[113] وعند أنفسهم، فلا يخضعون لأهل الجاه، ولا يسعهم التذلل لأهل[114] الدنيا، فيفوتهم بذلك حظ عظيم من وجوه التمول[115].

---

(١٠٦) مقدمة: مراسمهم.

(١٠٧) بما.

(١٠٨) استند على «مقدمة» ج ٣، ص، ٩١٣ - ٩١٤.

(١٠٩) م: امروء.

(١١٠) في الديباج: ص، ١٥٦. زريات قد يأخذها قفلة.

(١١١) زرياب: ابو الحسن علي بن نافع، الملقب بزرياب، مولى أمير المؤمنين العباسي ورئيس المغنين بالمغرب وزرياب لقب غلب عليه ببلاده من أجل سواد لونه، مع فصاحة لسانه وحلاوة شمائله. وشبه بطائر أسود غرد. وكان شاعراً مطبوعاً. أما عن هروبه من بغداد ورحلته إلى الأندلس، فانظر: نفح الطيب وبقية المصادر. وقد توفي زرياب سنة ٢٣٨. نفح الطيب: ج ١، ص، ٣٤٤ وج ٣، ص، ١٢٢ - ١٣٣ والمغرب: ج ١، ص، ٥١.

(١١٢) س: عن.

(١١٣) س: عند.

(١١٤) س: لذوي.

(١١٥) استند على مقدمة: ج ٣، ص، ٩١٤.

قلت: وفي ذلك يقول القاضي أبو الحسن الجرجاني(116) الأبيات المشهورة له(117):

يقولون لي فيك انقباض وإنما	رأوا رجلاً عن موقف الذل أحجما
يرى الناس من داناهم هان عندهم	ومن أكرمته عزة النفس اكرما
وما كل برق لاح لي يستفزني	ولا كل من لاقيت أرضاه منعما(118)
وما زلت منحازاً بعرضي جانباً	من الذم اعتد الصيانة مغنما
إذا قيل(119) هذا منهل(120) قلت أرى	ولكن نفس الحر تحتمل الظما
وإني إذا ما فاتني الحظ لم أبت	أقلب كفي إثره متندما
ولكنه إن جاء عفواً قبلته	وإن مال لم أتبعه هلا وليتما
واقبض خطوي عن حظوظ(121) قرينه(122)	إذا لم أنلها وافر العرض مكرما
واكرم نفسي أن أضاحك عابسا	وأن أتلقى بالمديح مذمما
أنهنهها عن بعض ما لا يشينها	مخافة أقوام العدا فيم(123) أولما
ولم اقض حق العلم إن كنت كلما	بدا طمع صيرته لي سلما

---

(116) القاضي ابن الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني، الفقيه الشافعي كان فقيهاً أديباً شاعراً. ذكره الشيخ أبو اسحاق الشيرازي في كتاب طبقات الفقهاء، ونسب له ديوان شعر، وهو القائل:

يقولون لي فيك انقباض وإنما رأوا رجلاً عن موقف الذل احجما

وهي أبيات طويلة ومشهورة. توفي بنيسابور سنة ٣٦٦ انظر: وفيات الأعيان، ج ٣، ص ٢٧٨. معجم الأدباء، ص، ١٤. طبقات السبكي ج ٢، ص، ٣٠٨. . البداية والنهاية ج ١١، ص، ٣٣١. الشذرات ج ٣، ص، ٥٦.

(117) وردت القصيدة في ياقوت: معجم الأدباء ج ١٤، ص ١٨.

(118) ولا كل أهل الأرض ارضاه منعماً «ياقوت» وس: مغنماً.

(119) م: قلت.

(120) ياقوت مشرب.

(121) س: أمور.

(122) م: قريبة.

(123) هـ: بم.

ولم[١٢٤] أبتذل في خدمة العلم مهجتي ... لأخـدم من لاقيت لكن لا خـدمـا
أأغـرسـه عـزا وأجـنـيـه ذلـة ... إذاً فأتباع الجهـل قد كـانا أحـزمـا[١٢٥]
فإن قلت جد العلم كاف فإنما كفى ... حين لم يحفظ[١٢٦] حمـاه واسـلمـا
ولـو ان أهل العلم صـانـوه صـانهم ... ولـو عـظمـوه في النفـوس لعـظمـا
ولكن أهـانـوه فهـانـوا ودنسـوا[١٢٧] ... محيـاه بـالأطـمـاع حتى تـجهـمـا

الثالث: إنهم لما هم فيه من الشغل بهذه الصنائع الشريفة المشتملة على الفكر والبدن، لا تفرغ أوقاتهم للمساعي العائدة بأدرار الأرزاق. فلذلك لا تعظم ثروتهم غالباً.

عبرة بالغة[١٢٨].

قال ابن خلدون: «ولقد باحثت بعض الفضلاء، فأنكر[١٢٩] ذلك علي، فوقع بيدي أوراق مخرمة من حسابات[١٣٠] الدواوين بدار المأمون، تشتمل على كثير من الدخل والخرج يومئذ، وكان فيما طالعت فيها أرزاق القضاة[١٣١] والأئمة والمؤذنين، فوقفته عليه، وعلم منه صحة ما قلته، ورجع إليه. وقضيت العجب من أسرار الله في خلقه[١٣٢] وحكمته في عوالمه والله الخالق المقدر[١٣٣].

المسألة السادسة عشرة: إن الفلاحة من معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو، وذلك لأمرين:

---

(١٢٤) هـ: فلم.
(١٢٥) في «ياقوت» ج ١٤، ص، ١١. أأشقى به غرساً واجنيه ذلة. إذا فابتياع الجهل قد كان احزما. وفي رواية أخرى: فاتباع.
(١٢٦) د: بحمى. م: بحرس.
(١٢٧) لكن أذلوه جهارا ودنوا «ياقوت».
(١٢٨) س: نافعة.
(١٢٩) س: وانكر.
(١٣٠) س: حساب.
(١٣١) القاضي.
(١٣٢) م: خليقته.
(١٣٣) اختلاف مع نص مقدمة: ج ٣، ص، ٩١٤.

أحـدها: إن كيفيتها سهلة التناول لبساطتها وأصلها في الطبيعة، ولذلك لا ينتحلها أهل الحضر في الغالب، ولا المترفون.

الثاني: إن، منتحلها مخصوص بالهوان[١٣٤] والذلة. ففي الحديث أنه ﷺ قال وقد رأى السكة ببعض دور الأنصار: ـ وما دخلت هذه دار قوم إلا دخله[١٣٥] الذل، لكن حمله البخاري على الاستكثار منها[١٣٦].

قلت: وقد ذكر ابن الحاج لحاق هذا الذل[١٣٧] لمنتحلها في الديار[١٣٨] المصرية، قال: كأنه عبد لبعضهم، أسير ذليل صغير لا مال له ولا روح، لما فيها من الذل في هذا الزمان[١٣٩].

توجيه: قال ابن خلدون: وسببه، والله أعلم، ما يتبعها من المغرم المفضي لتحكيم اليد الغالبة[١٤٠] إلى مذلة الغالب[١٤١] وقهره. ففي الحديث: لا تقوم الساعة حتى تعود الزكاة مغرماً إشارة للملك العضوض الذي يسمى[١٤٢] فجوره حقوق الله تعالى حتى تصير مغارم الدول[١٤٣] وضرائبها تسمى حقوقاً[١٤٤].

قلت: ووجه آخر وهو أن الإكثار منها مظنة لنسيان الجهاد الذي به العز

---

(١٣٤) س: بالهون.

(١٣٥) س: ادخلته.

(١٣٦) استند على مقدمة: ج ٣، ص ٩١٤.

(١٣٧) س: الإذلال.

(١٣٨) س: بالديار.

(١٣٩) قد أورد ابن الحاج نفسه حديثين عن رسول الله ﷺ يمتدح فيهما الفلاحة والزراعة قال: ما من مسلم يغرس غرساً أو يزرع زرعاً. فيأكل منه إنسان أو بهيمة إلا كان له حسنات إلى يوم القيامة. والحديث الآخر. ان الملائكة تستغفر للزارع وللغارس ما دام زرعه أخضر، ج ٤، ص، ٤.

(١٤٠) ك: ايد غالبة.

(١٤١) س: الغارم.

(١٤٢) س: ينسى.

(١٤٣) س: وضرائب الحلل.

(١٤٤) اختلاف مع نص مقدمة: ج ٣، ص، ١٠٤٩

والحماية. كما يلوح من توجيه البخاري ـ رحمه الله تعالى ـ ويشهد له ما رواه الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ عن ابن عمر رضي الله عنهما ـ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد، سلط الله عليكم ذلاً، لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم.

المسألة السابعة عشرة: إن معنى التجارة محاولة على التكسب[١٤٥] لتنمية المال في الشراء بالرخص والبيع بالغلاء.

قال بعض شيوخ التجار لطالب الكشف عن حقيقتها: إن أعلمكها في كلمتين: اشتر الرخيص، وبع الغالي، وقد حصلت التجارة، والقدر الباقي[١٤٦] يسمى ربحاً، والمحاولة لتحصيله، أما بانتظار حوالة الأسواق، أو نقلها إلى بلد آخر هي فيه أنفق[١٤٧].

وهنا مجاولتان[١٤٨]: المحاولة الأولى، الاحتكار، ومتعلقه ضربان:

إحدها: ما لا يضر فيه، وهو جائز. قال ابن عرفة: الحكرة في كل شيء: طعام أو غيرة جائزة، وما أهم احتكاره بالناس، منع احتكاره.

قلت: هو في الطعام، قول المدونة.

وقال اللخمي: هو احسن. وفي ادخار الأقوات في الرخاء مرتفق وقت الشدة، ولولاه لم يجد الناس فيها عيشاً. ولو قيل إنه مستحسن، لم اعبه.

قال ابن عرفة: وهو مقتضى تعليله بالارفاق، فلأنه[١٤٩] مصلحة راجحة سالمة عن مضرة الناس إذا كان فاعله لا يتمنى[١٥٠] غلاء.

---

(١٤٥) س: الكسب.

(١٤٦) س: النامي.

(١٤٧) هذه هي العبارة الصحيحة والتي لم يتمكن الدكتور على عبد الواحد ولا ناشرو مقدمة ابن خلدون على اختلافهم ـ تصحيحها. انظر مقدمة: ج ٣ ص ٩١٥، ٩١٦.

(١٤٨) س: محاولات.

(١٤٩) س: لأنه.

(١٥٠) س: يتوقع

قلت: وقد صرح به ابن العربي، قال في العارضة «إن[151] كثر الجالب، وكان إن لم يشتر منه، رد الطعام، كانت الحكرة مستحبة[152]:

الثاني: ما يضر فيه، وهو ممنوع. قال ابن رشد: اتفاقاً.

قلت: لما رود فيه من الوعيد الزاجر عن المضرة. ففي الصحيح: من احتكر فهو خاطىء أي آثم[153] وفي سنن ابن ماجة: الجالب مرزوق والمحتكر ملعون.

مزيد تخويف:

قال ابن خلدون ومما اشتهر عند ذوي البصر والتجربة، أن احتكار الزرع

---

(١٥١) س: إذا.

(١٥٢) ورد النص في عارضة الأحوذي كما يلي: قد تكون الحكرة مستحبة إذا كثر الجالب، فإن لم يشتر منه رد الطعام، فيكون الشراء حينئذ جائزاً، والحكرة حسنة. عارضة الأحوذي. طبعة مكتبة المعارف.

نبهني الصديق الأستاذ محمد بن عباس القباج إلى ورود الحديث في مسلم على الصورة الآتية: من احتكر فهو خاطىء. وفي رواية لا يحتكر إلا خاطىء. ج ١ - ص ٦٤٠، ٩٠ وأورد أبو داود في سننه رواية: لا يحتكر إلا خاطىء. بيوع: ج ٢، ص ٩٨. وكذلك ابن ماجة. تجارة، ص. ٦.

وقد شغلت مسألة الاحتكار فقهاء الإسلام أشد الشغل ويجمعون على منعه، وقد بحثها ابن قيم الجوزية في الطرق الحكمية. ومن ذلك الاحتكار لما يحتاج الناس إليه. وقد روى مسلم في صحيحه عن يعمر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال: لا يحتكر إلا خاطىء. فإن المحتكر الذي يعمد إلى شراء ما يحتاج إليه من الطعام، فيحبسه عنهم. ويريد اغلاءه عليهم، هو ظالم لعموم الناس. ولهذا كان لولي الأمر أن يكره المحتكرين على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه، مثل من عنده طعام لا يحتاج إليه، والناس في مخمصة، وسلاح لا يحتاج إليه، والناس يحتاجون إليه للجهاد أو غير ذلك فإن من اضطر إلى طعام غيره، أخذه منه بغير اختياره بقيمة المثل. ولو امتنع من بيعه إلا بأكثر من سعره، فأخذه منه بما طلب، لم يجب عليه إلا قيمة مثله. الطرق الحكمية، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

لتحين[١٥٤] أوقات الغلاء به مشؤوم، وعائد على فائدته بالتلف والخسران.

قال: وسببه، والله أعلم، أن الناس لحاجتهم إلى الأقوات مضطرون لما يبذلونه فيها، فتبقى النفوس متعلقة به وفي تعلق النفوس[١٥٥] بما لها سر كبير، فيه وباله على من يأخذه، ولعله الذي اعتبره الشارع في أخذ أموال الناس بالباطل. وهذا، وإن لم يكن مجاناً، فالنفوس متعلقة به لإعطائه ضرورة من غير سعة في العذر، فهو كالمكره. وما عدا الأقوات لا اضطرار إليها. وإنما يبعث عليها التفنن في الشهوات. فلا يبذل المال فيها إلا باختيار ولغرض[١٥٦] ولا يبقى للنفوس تعلق بما أعطى فيه. فلهذا تجتمع القوى النفسانية على متابعة من عرف بالاحتكار، بما يأخذ من أموالهم، فيفسد ربحه، والله أعلم[١٥٧].

مناسبة.

قال: وسمعت فيما يناسب هذا، حكاية ظريفة أخبرني شيخنا أبو عبد الله الآبلي. قال: حضرت عند القاضي بفاس[١٥٨] لعهد السلطان ابي سعيد، وهو الفقيه ابو الحسن المليانى[١٥٩] وقد عرض عليه أن يختار بعض الألقاب المخزنية لجرايته. قال: فأطرق ملياً، ثم قال لهم: من مكس الخمر فاستضحك الحاضرين[١٦٠] من أصحابه، وتعجبوا، وسألوه عن حكمة ذلك. فقال: إذ كانت

---

(١٥٤) د: لتخير. م: لتحري.

(١٥٥) النفس.

(١٥٦) مقدمة: وحرص.

(١٥٧) اختلاف مع نص مقدمة: ج ٣، ص ١٠٥٣.

(١٥٨) س: على عهد.

(١٥٩) ورد هكذا: قاضي الجماعة أبو الحسن بن أبي بكر المليلي، عمل قاضياً للسلطان أبي سعيد عثمان بن عبد الحق المريني (المولود عام ٧٥ هـ والمتوفى عام ٦٣٨ هـ).
الأنيس المطرب بروض القرطاس لأبي زرع ص، ٣٢٤ والاستقصاء، ج ٣، ص ٩ - ١٠.
والذخيرة السنية لابن أبي زرع الفاسي ص. ٣٥ إلى ٣٨.

(١٦٠) ك، م، س: فضحك الحاضرون.

الجبايات كلها حراما[١٦١]، فاختار منها مالا تتابعه[١٦٢] نفوس معطيها، والخمر قل أن يبذل فيها أحد ماله، إلا وهو طرب مسرور بوجدانه، غير آسف، ولا متعلق[١٦٣] به انتهى.

ملاحظة: تنظر إلى معجل هذا العقاب وفيه شهادة له ما خرجه الأصبهاني عن أبي يحيى المكي[١٦٤] عن فروخ مولى عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ أن طعاماً ألقي على باب المسجد، فخرج عثمان رضي الله عنه وهو أمير المؤمنين يومئذ، فقال: ما هذا الطعام؟ فقالوا: طعام جلب إلينا أو علينا، فقال: بارك الله فيه وفيمن جلبه إلينا أو علينا فقال له بعض الذين معه: يا أمير المؤمنين قد احتكر قال: ومن احتكره؟ قالوا: احتكره فروخ وفلان مولى عمربن الخطاب. فأرسل إليهما فأتياه فقال: ما حملكما على احتكار طعام المسلمين؟ قالوا: يا أمير المؤمنين نشتري بأموالنا ونبيع. فقال عثمان رضي الله عنه: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من احتكر على المسلمين طعامهم، ضربه الله بالجذام والإفلاس. فقال عند ذلك فروخ: يا أمير المؤمنين فإني أعاهد الله وأعاهدك أن لا أعود في احتكار طعام أبدا، فتحول إلى مصر. وأما مولى عمر فقال: نشتري بأموالنا ونبيع، فزعم ابو يحيى أنه رأى مولى عمر مجذوماً متدوخاً.

المحاولة الثانية: نقل السلع من بلد[١٦٥] إلى آخر، وفيه للتاجر البصير بالتجارة رعايات ثلاث:

إحداها[١٦٦]: نقل ما تعم[١٦٧] الحاجة إليه من الغني والفقير والسلطان والسوقة، إذ في ذلك نفاقه وخروجه، ولا كذلك ما يخص حاجة البعض إليه،

---

(١٦١)، (١٦٢) س! تتبعه نفسي.

(١٦٣) اختلاف مع نص مقدمة: ج ٣، ص ٩١٩ ـ ٩٢٠.

(١٦٤) س: المالكي.

(١٦٥) م: بلاد.

(١٦٦) س: أحدها.

(١٦٧) ساقطة من (م).

لتعذر الشراء على ذلك البعض، وحينئذ فيكسد[١٦٨] سوق المنقول[١٦٩]، وتفسد أرباحه.

الثانية: نقل ما هو وسط في صنفه، فإن الغالي من كل السلع إنما هو يختص به أهل الثروة وحاشية الدولة، وهم الأقل بخلاف الوسط، فإن الناس في الحاجة إليه أسوة.

الثالثة: وهو خاص بطلب الربح العظيم، نقل سلع البلد البعيد المسافة أو المخوف الطريق، فإنها لبعد مكانها، وشدة ضرر نقلها، يقل حاملها، ويعز وجودها، وإذ ذاك، فيحصل ناقلها على ربح عظيم بسبب ذلك. والبلد القريب المسافة الآمن الطريق، يكثر الناقل منه وإليه، فيكثر المنقول، وترخص أثمانه.

دلالة وجود.

قال ولهذا تجد التجار الداخلين إلى بلد السودان أرفع[١٧٠] الناس وأكثرهم أموالاً، لبعد طريقهم ومشقته. باعتراض[١٧١] المفاوز[١٧٢] المخطرة[١٧٣] بالخوف والعطش، ويقل ما نقل إلينا وإليهم، فيسرع إلى هؤلاء الغنى والثروة من أجل ذلك، والمترددون في الأفق الواحد ما بين أمصار أمصاره، وبلدانه، فائدتهم قليلة، وأرباحهم تافهة[١٧٤] لكثرة السلع، بكثرة ناقلها[١٧٥].

المسألة الثامنة عشرة: ان رخص الأسعار مضر بالمحترفين بالرخيص[١٧٦]

---

(١٦٨) س: فيكسدون المنقول.
(١٦٩) د، هـ، م: المنفوق.
(١٧٠) أ. ب، ج: أرف.
(١٧١) أ، م: في اعتراض، مقدمة، واعتراض.
(١٧٢) م: المفازة.
(١٧٣) م: المخطرة.
(١٧٤) س: تالية.
(١٧٥) اختلاف بسيط مع نص مقدمة ج ٣، ص ٩١٨ـ ٩١٩.
(١٧٦) س. فالرخيص.

لأن الكسب إنما هو بالصنائع أو التجارة[177] وإذا دام الرخص في المتجور فيه، ولم تحصل فيه حوالة سوق، فسد الربح بطول تلك[178] المدة، وكسد سوق ذلك الصنف، وساءت أحوالهم[179].

اعتبار.

قال واعتبر ذلك بالزرع، إذا استديم رخصه، كيف تفسد أحوال المحترفين بزراعته[180]، لقلة الربح فيه. ويصيرون إلى الفقر والخصاصة. ويتبع ذلك فساد حال المحترفين[181] من لدن زراعته إلى مصيره مأكولا. وإن رزق الجند منه يقوى[182] فساد حالهم، إذا كانت أرزاقهم من السلطان على أهل الفلح زرعا، فإنها تقل جبايتهم من ذلك ويعجزون عن إقامة الجندية[183].

تنبيه.

إذا أفرط الغلاء فعلى مثل هذه الحالة، إلا في النادر: فربما عاد فناء المال بسبب احتكاره، وإذ ذاك فالمعاش إنما هو في التوسط من ذلك وسرعة حوالة الأسواق.

قال: وإنما يحمد الرخص في الزرع لعموم الحاجة إليه. والعالة من الخلق هم الأكثر في العمران، فيعم الرفق بذلك[184].

المسألة التاسعة عشرة: إن الناس في التجارة صنفان: المنتفع بها. والذي ينبغي له تركها.

---

(177) والتجارة.
(178) س: ذلك.
(179) استند على مقدمة ج ٣، ص ٩٢٠.
(180) س: بالزراعة.
(181) س: المتعلقين.
(182) م: يقوى إليهم فساد الجاه لقلة جبايته وضجرهم عن إقامة الجندية.
(183) اختلاف مع نص مقدمة، ج ٣، ص ٩٢١.
(184) اختلاف مع نص مقدمة، ج ٣، ص ٩٢١.

فالأول: من له أحد أمرين أو كلاهما. الكفاية والجاه.
والثاني: من فقد الأمرين معاً[١٨٥].

وبيانه: أن محاولة التنمية لا بد فيها من حصول المال بأيدي الباعة في شراء البضائع وبيعها وتقاضي أثمانها، وأهل النصفة منهم قليل، فلا بد من الغش والمطل المجحف بالربح، لتعطل المحاولة في تلك المدة، والإنكار المذهب لرأس المال، إن لم يقيد بالشهادة، وغناء الحكام[١٨٦] في ذلك قليل، لبناء الحكم على الظاهر، فيعاني التاجر من ذلك أحوالاً صعبة، ولا يكاد يحصل على تافه من الربح إلا بالمشقة العظيمة أو يتلاشى رأس المال، فإن كانت له كفاية بالجرأة على الخصومة، والبصر بالحساب، والاقدام على الحكام، كان إلى النصفة أقرب[١٨٧]. وإلا فلا بد له من جاه يعتضد به، ليوقع له الهيبة عند الباعة[١٨٨]، ويحمل الحكام[١٨٩] على انصافه، وإن فقد الأمرين، عرض بما له بالذهاب[١٩٠] وصيره مأكلة للباعة»، وكاد ألا يقتضيه[١٩١] منهم أصلاً[١٩٢].

قلت: وجوه التجارة كثيرة: قد لا يلزم هذا المحذور في بعض منها، فتأمله.

المسألة العشرون: أن خلق التجار نازلة عن خلق الرؤساء، وبعيدة عن المروءة ذلك لأن التاجر لا بد له في محاولة التجارة من عوارض حرفتها الناقصة عن المروءة والمكايسة[١٩٣] والمضايقة وممارسة الخصومات. وذلك مما ينطبع في

---

(١٨٥) س: جميعاً.
(١٨٦) م: الحاكم.
(١٨٧) س: اوفر.
(١٨٨) أ، ب، ج: اتباعه. وفي س وفي نص مقدمة الباعة.
(١٨٩) م: الحاكم.
(١٩٠) م: الذهاب.
(١٩١) م: لا ينتصف. س: أنه لا يقتضيه.
(١٩٢) استند على مقدمة: ج ٣، ص ٩١٦ - ٩١٧.
(١٩٣) م: المحاكمة.

النفس من آثارها المذمومة، إذ أفعال الخير تعود بآثار الخير، وأفعال الشر والسفسفة تعود بضد ذلك[١٩٤].

تفاوت أثر.

قال: وتتفاوت[١٩٥] هذه الآثار بتفاوت أصناف التجار في أطوارهم، فالسافل منهم المضطر لمخالطة[١٩٦] شرار الباعة، ذوي الغش والخلابة والفجور في الأثمان إقراراً وإنكاراً تكون رداءة ذلك الخلق لديه أشد وتغلب عليه السفسفة والبعد عن المروات[١٩٧] وإلا فلا بد له من تأثير المكايسة في مروءته وفقدان ذلك فيهم بالجملة قليل[١٩٨].

اتفاق نادر.

قال: ووجود الصنف الثاني منهم، وهم المدرعون بالجاه، المغني لهم عن مباشرة ذلك كله نادر، وأقل من النادر. وذلك بأن يتوفر المال عنده دفعة بنوع غريب[١٩٩]، أو وراثة بحيث يستغني به عن الاتصال بالدولة، ويكسبه ظهوراً وشهرة، فيرتفع[٢٠٠] عن تلك المباشرة، استغناء بكفاية وكلائه وحشمه، ويساهله الحكام في الإنصاف من حقه. براً به وحفاية، فيبعد عن ذلك الخلق وترسخ[٢٠١] مروءته، إلا ما يسري من آثار تلك الأفعال من وراء حجاب لاضطراره بمشارفة وكلائه وفاقاً وخلافاً، إلا إنه قليل ولا يكاد يظهر أثره، والله خلقكم وما تعلمون[٢٠٢][٢٠٣].

---

(١٩٤) استند على مقدمة: ج ٣، ص ٩٢٣.
(١٩٥) م: وتفاوت.
(١٩٦) مقدمة: محالفا. وهو خطأ.
(١٩٧) ك: المروءة.
(١٩٨) اختلاف كبيرة مع نص مقدمة: ج ٢، ص ١٠٥٦.
(١٩٩) م: قريب.
(٢٠٠) ك: فيرتفع.
(٢٠١) س: وترشح.
(٢٠٢) آية ٦٦، سورة الصافات ٣٧.
(٢٠٣) اختلاف كبير مع نص مقدمة ج ٣، ص ١٠٥٦ - ١٠٥٧.

المسألة الحادية والعشرون: إن الصنائع لا بد لها من معلم، وذلك لأن الصناعة هي ملكة في أمر عملي فكري، وعند ذلك فاشتراط المعلم فيها ظاهر من وجوه:

أحدها: إن العملي جسماني محسوس. ويقبل أحوال ما هو كذلك بالمباشرة، والمعلم أوعب لها وأتم فائدة.

الثاني: إن الملكة صفة راسخة بتكرار الفعل، وهو بالمعاينة أكمل فالملكة الحاصلة عنها أكمل.

الثالث: إن صدق المتعلم في الصناعة على قدر جودة التعليم وملكة المعلم، وذلك من أثر المعاينة، فيكون شرطاً في خلقه(٢٠٤)، وحصول ملكته(٢٠٥).

المسألة الثانية والعشرون: إن رسوخ الصنائع في الأمصار برسوخ الحضارة على الدول الطويلة الأمد. وقبل بيان ذلك، فالصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته. وما لم يستوف التمدن(٢٠٦) به، فلا تنصرف(٢٠٧) الهمم لما وراء الضروري من المعاش، وإذا استوفى مبالغ كماله ووقت اكماله(٢٠٨) بالضروري. وما يزيد عليه فحينئذ يصرف ذلك الزائد إلى الكمالات في المعاش الضروري، وما يزيد(٢١٠) عليه، ومنها الصنائع: إذا تقرر هذا: فتلك الصنائع هي العوائد التي لا رسوخ لها بكثرة التكرار الطويل الأمد، وظاهر أنها بعد استحكام صبغتها لذلك يفسدها جملة، شأن الملكات الراسخة الحصول(٢١١).

---

(٢٠٤) هـ: صدقة، م: تصديقه.
(٢٠٥) استند على مقدمة: ج ٣، ص ١٠٥٧.
(٢٠٦) س: التمول.
(٢٠٧) ك، م: تصرف.
(٢٠٨) س: الخاقة.
(٢٠٩) س: بالضرورة.
(٢١٠) س: زيد.
(٢١١) استند على مقدمة: ج ٣، ص ١٠٦١.

دلالة وجود.

قال: ولهذا تجد الأمصار المستحدثة[٢١٢] العمران، ولو بلغت مبالغها في الوجود. لم يستحكم فيها رسوخ، وذلك لأن الأحوال القديمة العمران راسخة بطول الأحقاب وتكرار الأحوال، وهذه لم تبلغ الغاية بعد[٢١٣].

قال: وهذا كالحال في الأندلس لهذا العهد، فتجد فيها رسوم الصنائع قائمة، وأحوالها مستحكمة البهجة كالمباني والطبخ وأصناف الغناء واللهو والآلات والأوتار والرقص وتنضيد الفرش وحسن الترتيب والأوضاع في البناء وصوغ الآنية وجميع[٢١٤] المواعين وإقامة. الولائم والأعراس وسائر الصنائع التي يدعو لها الترف وعوائده، فتجدهم أقوم[٢١٥] عليها وأبصر بها، فهم على حصة موفورة من ذلك وحظ متميز بين جميع الأمصار وإن كان عمرانه قريب النقص، والكثير منه لا يساوي عمران غيرها من بلاد العدوة.

قال: وما ذلك[٢١٦] إلا لرسوخ الحضارة فيهم، برسوخ الدولة الأموية، وما قبلها من دولة القوط، وما بعدها من دولة الطوائف إلى هلم جرا.

قال: وكذا نجد بالقيروان ومراكش وقلعة ابن حماد أثراً باقياً من ذلك، وإن كانت هذه كلها اليوم خراباً أو في حكم الخراب، ولا يتفطن[٢١٧] لها إلا البصير من الناس، فتجد من هذه الصنائع اثارة تدل على ما كان بها كأثر[٢١٨] الخط الممحو في الكتاب، والله الخالق[٢١٩] العليم[٢٢٠].

---

(٢١٢) ك: المتفتحة.

(٢١٣) اختلاف مع مقدمة: ج ٣، ص ١٠٦٠.

(٢١٤) مقدمة: وجمع.

(٢١٥) س: اقدر.

(٢١٦) س: ذاك.

(٢١٧) س: يفطن.

(٢١٨) م: كآثار.

(٢١٩) س: الخلاق.

(٢٢٠) اختلاف مع نص مقدمة: ج ٣، ص ١٠٦١ ـ ١٠٦٢.

المسألة الثالثة والعشرون: ان الصنائع ضربان بسيط يختص بالضروريات، ومركب يراد للكماليات، وللأول خواص:

إحداها(٢٢١): تقدمه بالطبع في التعليم، لبساطته أولاً، ولتوفر الدعاوى على نقله لاختصاصه بالضروري ثانيا.

الثانية: نقص تعليمه لذلك إلى أن يكمل باستخراج مركباته من القوة(٢٢٢) إلى الفعل بالاستنباط الفكري على التدريج.

الثالثة: حصوله في أزمان وأجيال، لا(٢٢٣) دفعة واحدة، لازماً بالقوة، لا يخرج إلى الفعل إلا كذلك، خصوصاً في الأمور الصناعية، فإذاً لا بد لها من زمان(٢٢٤).

اعتبار.

قال: ولهذا تجد الصنائع في الأمصار الصغيرة(٢٢٥) ناقصة، ولا يوجد منها إلا البسيط. فإذا تزايدت(٢٢٦) حضارتها، ودعت أمور الترف إلى استعمال الصنائع خرجت من القوة إلى الفعل، والله أعلم(٢٢٧).

المسألة الرابعة والعشرون: ان الصنائع إنما تستجاد وتكثر، إذا كثر طالبها لأمرين:

أحدهما: انها إذا طلبت توجه إليها النفاق، واجتهد(٢٢٨) الناس في تعلمها

---

(٢٢١) س: احدهما.
(٢٢٢) س: القول.
(٢٢٣) س: لا محذوفة.
(٢٢٤) استند على مقدمة: ج ٣، ص ١٠٥٧.
(٢٢٥) س: الصغار.
(٢٢٦) س: قويت بذلك.
(٢٢٧) مقدمة: ج ٣، ص ١٠٥٧ ـ ١٠٥٨.
(٢٢٨) م: واجتهاد.

ابتغاء المعاش بها، وإذا لم تطلب كسد سوقها، ورغب عن تعلمها، فاختصت، بالترك والإهمال.

الثاني: ان الإجادة فيها إنما تطالبها الدولة التي هي السوق الأعظم لنفاق كل شيء فإذا نفقت[٢٢٩] فيها، حظي صاحبها بجدوى الاشتغال بها، والسوقة، وإن طلبوها، فبدون طلب الدولة بكثير وحينئذ، فإذا لم يكن هناك[٢٣٠] دولة طالبة، فلا وجود للصنائع على كمال[٢٣١].

المسألة الخامسة والعشرون: إن الأمصار إذا قاربت الخراب، انتقصت منها الصنائع، لما تقدم ان استفادتها إنما هي بكثرة طالبها، فإذا ضعفت أحوال المصر، وأخذ في الهرم، بانتقاص عمرانه، تناقص فيه الترف، ورجعوا إلى الاقتصار على الضروري بنقل الصنائع التابعة للترف، لتعذر المعاش بها. فيفر صاحبها إلى غيره أو يموت عن خلف منه، فيذهب رسم تلك الصنائع جملة[٢٣٢].

قلت: في الأفلاطونيات لا تزال الصناعات في البلدان موفورة، ما وجد من أهلها مطبوعين فيها، فإذا خلت منهم، فسد نظامها[٢٣٣].

تمثيل.

قال ابن خلدون: كما يذهب النقاشون والصواغون والكتاب والنساخ وأمثالهم. ولا تزال الصناعة في تناقص، ما دام المصر في انحطاط، إلى أن يضمحل، والله الخلاق العليم[٢٣٤].

المسألة السادسة والعشرون: ان العرب أبعد الناس عن الصنائع، وذلك

---

(٢٢٩) س: انفقت.

(٢٣٠) س: هنالك.

(٢٣١) استند على مقدمة: ج ٣، ص ١٠٦٢.

(٢٣٢) استند على مقدمة: ج ٣، ص ١٠٦٢ - ١٠٦٣.

(٢٣٣) ورد في مخطوط الأفلاطونيات ص. ١٢٣ آب.

(٢٣٤) اختلاف مع نص مقدمة، ج ٣، ص ١٠٦٣.

لأنهم أعرق[٢٣٥] في البدو، وأبعد عن العمران وما يدعو إليه من الصنائع، وغيرها، وعجم المغرب من البربر بمثابتهم في ذلك، لرسوخ بداوتهم منذ أحقاب من السنين، وعجم المشرق وأمم النصرانية بعدوة البحر الرومي أقوم الناس عليها، لأنهم أعرق[٢٣٦] في العمران الحضري، وأبعد عن البدو وسذاجته[٢٣٧].

شاهد اعتبار[٢٣٨].

قال: ولهذا تجد أوطان العرب وما ملكوه في الإسلام قليلة الصنائع بالجملة، حتى تجلب إليه من موضع آخر. وكذا بالمغرب إلا ما كان من صناعة الصوف في نسجه والجلد في خرزه ودبغه، فإنهم لما استحضروا، بالغوا فيها المبالغ لعموم البلوى بها، وكون هذين أغلب السلع في قطرهم، لما هم عليه من حال البداوة[٢٣٩].

قلت: في «التحف والطرف» للمقري: سمعت بعض الفقراء يقول لو رأى[٢٤٠] أرسطو قدر البرنس في اللباس، والكسكس في الطعام، لاعترف[٢٤١] للبربر[٢٤٢] بحكمة التدبير[٢٤٣] الدنيوي، وأن لهم قصب السبق في ذلك[٢٤٤].

---

(٢٣٥) س: اغرق.

(٢٣٦) س: اغرق.

(٢٣٧) استند على مقدمة: ج ٣، ص ١٠٦٣.

(٢٣٨) م: شهادة: عيان.

(٢٣٩) مقدمة: ج ٣، ص ١٠٦٣.

(٢٤٠) أ، ب، ج، هـ: قدر.

(٢٤١) س: الأخص.

(٢٤٢) س: البربري.

(٢٤٣) ب، ج، هـ: التوفير.

(٢٤٤) ورد أن هيئة لباس البربر هي باقية اليوم، كما كانت في العصور العتيقة، وكذلك طعامهم. ويقول البربر: ورثنا ثلاثة أمور عن الجدود: لبس البرنس وأكل الكسكس وحلق الرؤوس. راجع كتاب قرطاجنة في أربعة عصور للأستاذ أحمد توفيق المدني، ص ١٤ ـ ١٢٢.

انعطاف.

قال: وانظر بلاد العجم من الصين(٢٤٥) والهند وأرض الترك وأمم النصرانية [كيف](٢٤٦)استكثرت فيها الصنائع واستجلبتها الأمم من عندهم. كما رسخت في المشرق منذ ملك الأمم الأقدمين من الفرس والنبط والقبط وبني إسرائيل ويونان والروم احقاباً متطاولة، رسخت فيها أحوال الحضارة، ومن جملتها(٢٤٧) الصنائع.

قال: وأما اليمن والبحرين(٢٤٨) والحجاز(٢٤٩) والجزيرة، وأن ملكها العرب، إلا أنهم تداولوا(٢٥٠) ملكها آلافاف من السنين، واختطوا أمصارها ومدنها، وبلغوا المبالغ من الحضارة والترف كعاد وثمود والعمالقة وتبع(٢٥١) والأذواء، فطال أمد الملك والحضارة، ورسخت الصناعة(٢٥٢). فلم تبلل ببلاء الدولة، فبقيت مستجدة حتى الآن، واختصت بذلك كصناعة الوشي والنصب(٢٥٣) وما يستجاد من حوك الثياب والحرير. والله وارث الأرض ومن عليها(٢٥٤).

المسألة السابعة والعشرون: أن من حصلت له ملكة في صناعة، لا يجيد ملكة أخرى، كالخياط إذا أجاد ملكة الخياطة، ورسخت في نفسه. فلا يجيد من بعدها ملكة التجارة أو البناء إلا أن تكون الأولى لم تستحكم بعد، ولم ترسخ صنعتها(٢٥٥).

---

(٢٤٥) م: اليمن.

(٢٤٦) إضافة من المقدمة.

(٢٤٧) س: جملتهم.

(٢٤٨) مقدمة: والبحران.

(٢٤٩) مقدمة: وعمان.

(٢٥٠) س: اولوا.

(٢٥١) وحمير والتبابعة.

(٢٥٢) س: الصنائع.

(٢٥٣) مقدمة: والعصب. س: والقصب.

(٢٥٤) اختلاف مع نص مقدمة: ج ٣، ص ١٠٦٣ ـ ١٠٦٤.

(٢٥٥) ب، ج، د: صنعتها.

توجيه.

وسبب ذلك أن الملكات صفات للنفوس وألوان، فلا تزدحم دفعة والباقي على الفطرة، أسهل لقبول الملكات، وأحسن استعداداً لحصولها. فإذا تلونت النفس بالملكة، خرجت عن الفطرة وضعف استعدادها باللون الحاصل من هذه الملكة، فكان قبولها للملكة الأخرى أضعف[٢٥٦].

قلت: قال الفارابي: عسير وبعيد من هو معد بالطبع للفضائل كلها الخلقية والنطقية إعداداً تاماً، كما هو عسير أن يوجد بالطبع من هو معد نحو الصنائع كلها، إلا أن الأمرين جميعاً غير ممتنعين. والأكثر أن كل واحد معد نحو فضيلة ما، أو فضائل ذوات[٢٥٧] عدد محدود، أو صناعة أو عدة صنائع محدودة[٢٥٨].

شهادة واقع.

قال ابن خلدون: والوجود يشهد له، فقل أن تجد صاحب صناعة يحكمها، فيحكم من بعدها أخرى، ويكون فيهما على رتبة واحدة من الإجادة. وكذا في العلم، وإن كانت الملكة فيه فكرية، فمن حصل فيه على ملكة علم، وأجادها في الغاية، قل أن يجيد ملكة علم آخر على نسبته إلا في النادر[٢٦٠].

قلت: كما حكى ابن خلكان عن كمال الدين بن يونس[٢٦١] أن فقهاء عصره

---

(٢٥٦) استند على مقدمة: ج ٣، ص. ١٠٨٤.

(٢٥٧) س: ذات.

(٢٥٨) ورد النص في فصول منتزعة للفارابي (تحقيق الدكتور فوزي نجار- دار المشرق بيروت) ص ٣٢.

(٢٥٩) ص، ب، د: العام.

(٢٦٠) اختلاف مع مقدمة: ج ٣، ص ١٠٦٤ - ١٠٦٥.

(٢٦١) كمال الدين بن يونس: أبو الفتح موسى بن أبي الفضيل يونس بن محمد بن منعة بن مالك بن محمد الملقب بكمال الدين، الفقيه الشافعي. اشتهر بمشاركته في مختلف العلوم العقلية والنقلية. ولد سنة ٥٥١ بالموصل وتوفي بها سنة ٦٣٩ هـ، انظر: ابن =

كانوا يقولون: انه يدري[٢٦٢] أربعة وعشرين فناً دراية متقنة.

قال: وكان في كل فن منها كأنه لا يعرف سواه.

قال: وبالجملة فإن مجموع ما كان يعلمه من العلوم، لم يسمع من أحد ممن تقدمه أنه كان قد جمعه. ولقد جاءنا الشيخ أثير الدين الفضل أبو علي الأبهري صاحب التعليقة في الخلاف والتصانيف المشهورة من الموصل إلى إربل في سنة خمسة وعشرين وستمئة، ونزل بدار الحديث. وكنت أشتغل عليه بشيء من الخلاف، فبينما أنا يوماً عنده، إذ دخل عليه بعض فقهاء بغداد، وكان فاضلاً، فتجاريا في الحديث زماناً. وجرى ذكر الشيخ كمال الدين فقال له الأثير: لما حج الشيخ كمال الدين، ودخل بغداد، كنت هناك؟ فقال: نعم. فقال كيف[٢٦٣] كان إقبال الديوان العزيز عليه؟ فقال ذلك الفقيه: ما أنصفوه على قدر استحقاقه. فقال الأثير: ما هذا إلا عجب، والله ما دخل بغداد مثل الشيخ. فاستعظمت منه هذا الكلام. وقلت: له يا سيدي كيف تقول هذا؟ فقال: يا ولدي، ما دخل بغداد مثل أبي حامد[٢٦٤] والله ما بينه وبين الشيخ نسبة.

وكان الأثير على جلالة قدره في العلوم، يأخذ الكتاب، ويجلس بين يديه يقرأ، والناس يوم ذلك مشتغلون في تعاليق[٢٦٥] الأثير. ولقد شاهدت هذا بعيني، وهو يقرأ عليه، كتاب المجسطي.

قال: ولقد حكى لي بعض الفقهاء. أنه سأل الشيخ كمال الدين عن الأثير ومنزلته في العلوم. فقال: لا أعلم. فقال: وكيف هذا يا مولاي، وهو في خدمتك منذ سنين عديدة، ويشتغل عليك؟ فقال: إني مهما قلت بحثاً، تلقاه بالقبول، وقال: نعم يا مولانا، فما راجعني في بحث قط، حتى أعلم حقيقة فضله.

= خلكان ج ٥، ص ٣١١ - ٣١٨. طبقات الشافعية ج ٥، ص ١٥٨. شذرات ج ٥، ص ٢٠٦.

(٢٦٢) س: يدرس.

(٢٦٣) فكيف.

(٢٦٤) وفيات: أبي حامد الغزالي.

(٢٦٥) مروج، س: تصانيف.

قال ابن خلكان: ولا شك أنه كان يعتمد هذا القول مع الشيخ تأدباً، وكان عنده بالمدرسة البدرية وكان يقول: ما تركت بلادي وقصدت الموصل إلا للاشتغال على الشيخ. انتهى المقصود منه(٢٦٦).

قلت: نقلت هذا الكلام استطراداً في استجلاء وإظهار الفضلاء، وإن خرجنا به عن المقصود وموقعه عند أهله موقعه.

المسألة الثامنة والعشرون: الصنائع الضرورية في العمران الحضري ضربان:

أحدهما: ما هو ضروري وغير شريف بالموضوع، كالفلاحة والبناء والخياطة والنجارة والحياكة.

الثاني: ما هو ضروري وشريف بالموضوع، ومراتبه صناعات ثلاث:

الصناعة الأولى: صناعة التوليد.

وهي المعروفة باستخراج المولود الآدمي من بطن أمه، ثم ما يصلحه بعد الخروج، وموضوعها المولود وأمه، وهي ضرورة(٢٦٧) في كون الإنسان، إلا في حق من استغنى عنها معجزة، أو الهاماً. وتختص بالنساء غالباً، وتسمى العارفة بذلك قابلة، لقبولها ما تعطيه النفساء من الجنين(٢٦٨).

الصناعة الثانية: الطب.

وهو حفظ صحة الإنسان، ودفع المرض عنه، وموضوعه بدن الإنسان، ضرورية في الحواضر لكثرة الأكل وفقد الرياضة وتعفن الهواء، إلا البوادي للسلامة من ذلك بقلة الأكل لعدم الخصب، ووجود الرياضة بكثرة الحركة،

---

(٢٦٦) ابن خلكان: وفيات الأعيان: ج ٥، ٣١١ - ٣١٥.

(٢٦٧) س: ضرورية.

(٢٦٨) استند على مقدمة: ج ٣، ص ١٠٧٤ - ١٠٧٥ - ١٠٧٧.

وهي ضرورية في الحواضر لكثرة الأكل وفقد الرياضة وتعفن الهواء، إلا البوادي.

قال: ولهذا لا يوجد طبيب في البادية بوجه[٢٦٩].

مزيد فائدة.

قال ابن الأكفاني: منفعته بالنسبة إلى البدن والنفس، فالبدن بكمال الصحة[٢٧٠] التي هي أفضل حالاته، وإنما[٢٧١] يحفظ به، والنفس بالتمكن من استكمالها في قوتها النظرية والعملية، إذ الأسقام مانعة من ذلك.

قال: وأيضاً فالطبيب يستفيد بنظره في التشريح ومنافع الأعضاء، ما يوضح له أن الذي خلق كل شيء، خلق الإنسان في أحسن تقويم[٢٧٢]. ثم إذا اطلع على ما يطلبه كل عضو من داء، وما أعد له من دواء، ومصيره إلى الموت بعده، يتضح له أن الذي يرده أسفل سافلين، هو أحكم الحاكمين. انتهى[٢٧٣].

الصناعة الثالثة: الكتابة.

وهي رسوم وأشكال حرفية، تدل على الكلمات المسموعة الدالة على ما في النفس وهي حافظة على الإنسان حاجته، وحقيقتها على النسيان، ومبلغة ضمائر النفس إلى البعيد الغائب، ومخلدة نتائج الأفكار والعلوم في الصحف. ورافعة الوجود للمعاني، وشرفها ظاهر من هذه الوجوه[٢٧٤].

المسألة التاسعة والعشرون: ان غير الضروري منها في العمران إلى اسم

---

(٢٦٩) استند على مقدمة: ج ٣، ص ١٠٧٩ - ١٠٨٢.

(٢٧٠) إرشاد المقاصد: أما البدن فكماله بالصحة.

(٢٧١) م: وانها.

(٢٧٢) وارشاد المقاصد: ما يوضح له أن الذي أحسن كل شيء خلقه، خلق الإنسان في أحسن تقويم.

(٢٧٣) ارشاد المقاصد. ص ٨٩ - ٩٠.

(٢٧٤) استند على مقدمة: ج ٣، ص ١٠٨٣.

الحضارة على كثرتها ضربان:

أحدهما: ما تدعو إليه عوائد الترف القاصر عن مجاوزة الحد فيه مانعاً في استجادة ما هو كمالي، حتى تكون فائدة المشتغل به أنفع من فائدة ما هو ضروري، كالدهان والصفار والطباخ والسفاج والهراس ومعلم الغناء والرقص وقرع الطبول على التوقيع، وشبه ذلك.

الثاني: ما يدعو إليه الترف الخارج عن الحد الذي تعداه استبحار العمران، كما يصدر عن أهل مصر في تعليم الطيور والحمر وتخيل أشياء من العجائب بإيهام(٢٧٥) قلب الأعيان، وتعود المشي على الخيوط، ورفع الأثقال، وغير ذلك من الصنائع التي لا وجودَ لها في المغرب، لنقصان عمرانه عن عمران تلك الديار(٢٧٦).

المسألة الثلاثون: ان الصنائع تكسب صاحبها عقلاً وخصوصاً الكتابة والحساب، وذلك لأن خروج النفس الناطقة للإنسان من القوة إلى الفعل إنما هو بتجدد العلوم والإدراكات من المحسوسات أولاً، ثم تكتسب القوة النظرية إلى أن يصير إدراكاً بالفعل وعقلاً محضاً وهو كمال وجودها وجسدها، فيجد لذلك أن كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلاً فريداً والصنائع بلا شك يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة، فيزيد(٢٧٧) عقلاً لا محالة(٢٧٨).

قلت: هو معنى قول أفلاطون، الصناعات متممة لقوى النفس، والأعضاء هي تعين النفس على ما لا تصل إليه إلا بأعضاء الجسد(٢٧٩).

تنزيل. قال: والكتابة من بينها أكثر إفادة لذلك، لاشتمالها على علوم وأنظار دون غيرها، وهي الانتقال من صور الحروف الخطية إلى الكلمات

---

(٢٧٥) س: مما يوهم.
(٢٧٦) استند على مقدمة: ج ٣، ص ١٠٥٩ - ١٠٦٠.
(٢٧٧) مقدمة: فيفيد.
(٢٧٨) استند على مقدمة: ج ٣، ص ١١٠٥ - ١١٠٦.
(٢٧٩) الأفلاطونيات ص ١٨ ب.

اللفظية في الخيـال، ومنها إلى المعـاني التي في النفس، فيحصل لهـا ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات، وهي ملكة من التعقل تفيد كمال عقل ومزيد فطنة، وصنـاعة الحسـاب لاحقة بـذلك، لاحتيـاج تصرفهـا في العدد بـالضم والتفريق إلى استدلال كبير، فيبقى صاحبها متعوداً للاستدلال والنظر، وهو معنى العقل ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمـون شيئاً وجعـل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾[٢٨٠] و[٢٨١].

---

(٢٨٠) آية ٧٨، سورة النحل ١٦.

(٢٨١) اختلاف كبير مع مقدمة. ج ٣، ص ٩٧٢.

٢ ـ في اكتساب العلوم

وفيه مسائل جملة، نلخص منها ما يليق بالموضع، ويكمل قصده وغرضه.

المسألة الأولى: إن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري، لأن الإنسان إنما يتميز[١] عن سائر الحيوان بالفكر المهتدي به لصلاح دينه ودنياه، وذلك بتصديق الأنبياء وتعاونه بأبناء جنسه وترديده[٢] في ذلك دائماً، إذ لا يفتر عنه طرفة عين، فتنشأ[٣] العلوم والصنائع. ثم لأجل ما جبل عليه من ذلك، يرغب في تحصيل ما ليس عنده من المدركات، فيرجع إلى من سبقه به أو أخذه عن نبي[٤] مشافهة، أو بواسطة، فيتلقى ذلك عنه، ويحرص على استفادته منه. ثم ان فكره في ذلك يتوجه إلى واحد من الحقائق، ناظراً في عوارضه الذاتية، حتى يصير إلحاقها به ملكة له، وعلمه بذلك علماً مخصوصاً تتشوف نفوس الجيل الثاني لتحصيله بالرجوع إلى ذوي الخصوصية به، ويجيء[٥] التعليم لا محالة[٦].

المسألة الثانية: إن تعليم العلم من جملة الصنائع لأمرين:

أحدهما: إن الملكة في العلم غير الفهم فيه، لوجود فهم مسألة واحدة من فن واحد، مشتركاً بين الشادي في ذلك الفن، والمبتدىء فيه، وبين العامي والعالم والنحرير. والملكة إنما هي للعالم، أو الشادي فقط. ولما كانت الملكات كلها جسمانية، والجسمانيات بأسرها محسوسة، فيفتقر إلى التعليم ضرورة.

---

(١) ب، د، ك، م: يتميز.

(٢) ب، د، ك، م: وعن ترديده.

(٣) ب، د، ك، م: تنشأ.

(٤) س: شيخ.

(٥) س: ويجوز.

(٦) استند على مقدمة: ج ٣، ص ١١٠٥ ـ ١١٠٦ و. ١١١٨ ـ ١١١٩.

الثاني: إن اختلاف الاصطلاحات فيه، كما لكل إمام مما اختص به شأن الصنائع كلها، وكما بين المتقدمين والمتأخرين في علم الأصول والفقه والعربية، يدل على أن ذلك ليس من العلم، وإلا لكان واحداً عند الجميع، فالعلم واحد، وتلك الاصطلاحات صناعات.

رعاية.

قال ابن خلدون: «ولهذا كان السند[٧] في التعليم في كل علم أو صناعة، يفتقر[٨] إلى مشاهير المعلمين فيها معتبراً عند أهل[٩] كل فن وجيل[١٠].

قلت: قال ابن الأكفاني: كل تعليم وتعلم فإنما يكون بعلم سابق، في معلوم ما، من عالم لمن ليس بعالم، لما ليس بمعلوم[١١]، ولما قرر نحوه الشيخ الإمام أبو إسحاق الشاطبي: رحمه الله ـ قال: وإن كان الناس قد اختلفوا هل يمكن حصول العلم دون معلم، أو لا بد لإمكانه من معلم، ولكن الواقع في مجاري العادات أن لا بد من المعلم، وهو متفق عليه في الجملة، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل كاختلاف الجمهور والامامية في اشتراط العصمة[١٢]. وقد قالوا: كان العلم في صدور الرجال، ثم انتقل إلى الكتب، وصارت مفاتحه بأيدي الرجال[١٣].

قلت: قال ابن الأكفاني: لم تزل سنة العلماء القدماء جارية في تعليم العلم مشافهة دون كتاب، فلم يصل علم إلى غير مستحقه، ولكثرة المشتغلين بالعلوم

---

(٧) س: السنة.
(٨) غير موجودة في النص المطبوع للمقدمة ولا يستقيم المعنى إلا بها.
(٩) ساقطة من (م).
(١٠) مقدمة: ج ٣، ص ١١١٩.
(١١) الموافقات) ج ١، ص ٤٧.
(١٢) الموافقات: ج ١ ص ٤٧.
(١٣) الموافقات: ج ١، ص ٥٠.

حينئذ، وحرصهم على تحصيلها، استمرت إليهم، فلما ضعفت الهمم وقصرت، انقرض بعض العلوم، فأخذ من بقي من العلماء في تدوين العلوم في الكتب، لتبقى ولا تبيد[١٤].

فائدة:

ذكروا في الشروط الدالة على حصول الملكة في العلم أموراً، وهي المعرفة بأصول أي علم كان، وما يبني عليه ذلك العلم، وما يلزم عنه، والقدرة على التعبير عن مقصوده، وعلى دفع الشبهة الواردة عليه فيه[١٥].

تعريف: ذكر ابن خلدون ما حاصله: أن سير[١٦] التعليم لهذه له بحسب الواقع حالتان:

الحالة الأولى:

واشرافه على الانقطاع في قطر المغرب كله، لنقص الصنائع فيه، باختلال عمرانه، وتناقص دوله عند خراب القيروان وقرطبة وانقراض دولة الموحدين بعد ذلك بمراكش. لكن في أواسط المئة السابعة، رحل إلى المشرق من أفريقيا القاضي أبو القاسم[١٧] بـن زيتون، فأدرك أصحاب الإمام فخر الدين وأخذ عنهم

---

(١٤) ارشاد المقاصد، ص ١٢.

(١٥) س: فيه غير موجودة.

(١٦) س: سند.

(١٧:) ابن زيتون: تقي الدين ابو القاسم بـن ابي بكر بن مسافر اليمني التونسي. ويقال له ابـو احمد ويعـرف بابن زيتـون. ولد عـام ٦٢١ هـ ١٢٢٤ م وتـوفي عـام ٦٩١ هـ ١٢٩٢ م. وهو من أهم الشخصيات العلمية المغربية ـ رحل للمشرق مرتين، الأولى سنة ٦٤٨ وأخذ فيها عن سراج الدين وعز الدين بن عبد السلام والحافظ المنذري والشرف المرسي والرشيد العطار وعبد الغني بن سليمان والفخر بن الخطيب. وحمل علم المشرق إلى تونس والرحلة الثانية عام ٦٥٦ هـ. وأهمية ابن زيتون في أنه هو وابن الخبـاز المهدوي (المـولود عـام ٦٠٠ ـ ١٢٠٣ هـ، والمتوفى سنـة ٥٨٣ هـ، ١٢٨٤ م. انظـر شجرة النور، ص ١٩٢). حملا إلى المغرب طريقة المتأخرين من الأشاعرة طريقة فخر الدين الرازي ـ فابن الخباز هو أول من أدخل طريقة الارموي في =

ولقن تعليمهم، وحذق في العقليات والنقليات، ورجع إلى تونس بعلم كثير وتعليم حسن. وجاء على أثره من المشرق أبو عبد الله ابن شعيب[18] الدكالي، كان ارتحل إليه من المغرب، فأخذ من مشيخة مصر، ورجع إلى تونس واستقر بها. وكان تعليمه مفيداً، فأخذ عنهما أهل تونس واتصل سند تعليمهما في أصحابهما جيلاً بعد جيل حتى انتهى إلى تلمسان من ابن الإمام وأصحابه، فإنه قرأ مع ابن عبد السلام وأصحابه على مشيخة واحدة وفي مجالس بأعيانها وأصحاب ابن عبد السلام[19] بتونس وابن الإمام بتلمسان لهذا العهد، إلا أنهم من القلة بحيث يخشى انقطاع سندهم.

= الحاصل وهي مقتبسة من الإمام فخر الدين. أما ابن زيتون فقد حمل من تأليف فخر الدين واقرأها بتونس. وقد انتشرت طريقة فخر الدين الرازي بعد ذلك في تونس، ثم شمال افريقيا كلها وتدارس الطلاب المحصل والمعالم وكتبت على الأخير بعض الشروح. وقد كان ابن زيتون قاضي الجماعة بتونس - الفارسية. ص ٢٩ - ٣٠ - ١٣٢ - ١٥٠. والحلى السندسية. ج ٤، ص ١٠٤٢. والديباج، ص ٩٩. وشجرة النور ص ١٩٣.

(١٨) ابو عبد الله بن شعيب، ذكره صاحب عنوان الدراية فيقول «الشيخ الفقيه، الإمام العالم، ابو عبد الله بن شعيب، من أهل العلم والعمل وله التفنن في العلوم، عالم بالأصلين والفقه والتصوف. محصل لمذهب مالك، كما يجب. أصله من هكسورة من المغرب وقرأ بالمغرب ثم ارتحل إلى الشرق» ثم يذكر: أنه حج، ولازم الاشتغال والاجتهاد، وأقام في البلاد ثلاثاً وعشرين سنة بثغر الإسكندرية المحروسة، ثم رجع إلى تونس حرسها الله تعالى وبها ظهر حاله. وعرف علمه وجلاله. وتبسط للاقراء ودرس عليه الناس وانتفعوا به. وكان لأصحابه أفضل الطلبة وأنجبهم، وولي المدارس، فزانها بنظره، وجملها بحميد أثره. ولم يذكر صاحب عنوان الدراية تاريخ وفاته عنوان الدراية، ص ١٩٠ - ١٩٤.

(١٩) ابن عبد السلام: هو ابو عبد الله محمد بن عبد السلام بن يوسف بن كثير الهواري المنستيري: من أكبر علماء تونس وقضاتها وقد اشتهر بشرحه لمختصر ابن الحاجب الفرعي، ولد سنة ٦٧٦ هـ - ١٢٧٧ م. وتوفي سنة ٧٤٩ هـ - ١٣٤٨ م. الديباج، ص ٣٣٦. ونيل الابتهاج. ص ٢٤٢. وشجرة النور، ص ٢١٠. وتاريخ قضاة الأندلس، ص ١٦١ - ١٦٣. والفارسية ٢١، ٣٢، ٥٤، ١٦٨.

ثم ارتحل من زواوة في آخر المئة السابعة، أبو على ناصر الدين[٢٠] المشذالي، وأدرك أصحاب ابن الحاجب، وأخذ عنهم وأقر تعليمهم. وقرأ مع شهاب الدين القرافي في مجالس مختلفة وحذق في العقليات والنقليات، ورجع إلى المغرب بعلم[٢١] كثير وتعليم مفيد. ونزل بجاية، وأصل سند تعليمه بطلبتها[٢٢] وربما انتقل إلى تلمسان عمران المشذالي[٢٣] من أصحابه، وأوطنها، وبث طريقته فيها. وأصحابه لهذا العهد ببجاية وتلمسان قليل أو أقل من القليل[٢٤].

تنزيلان:

أحدهما: قال: وبقيت فاس وسائر أقطار المغرب خلواً من حسن التعليم من لدن انقراض تعليم قرطبة والقيروان ولم يتصل سند التعليم فيهم. فعسر عليهم حصول الملكة والحذق في العلوم إذ أيسر طرقها[٢٥] إنما هو[٢٦] بالمجاورة

---

(٢٠) المشذالي: أبو على ناصر الدين بن أحمد بن عبد الحق الزواوي المشذالي، العالم المغربي الكبير، رحل وهو صغير مع أبيه للمشرق. وأقام في رحلته نحواً من عشرين عاماً. وتتلمذ على سلطان العلماء المصري العز بن عبد السلام ولازمه وانتفع بـه، وكذلك الشرف المرسي. وروى عن ابن الحاجب وهو أول من أدخل مختصر ابن الحاجب الفرعي ببجاية والأصلين - أي علم أصول الدين (الكلام) وعلم أصول الفقه على طريقتي المتقدمين والمتأخرين، ومنها انتشر بسائر بلاد المغرب. ولد المشذالي سنة ٦٣١ هـ - ١٢٣٣ م، وتوفي سنة ٧٣١ هـ - ١٣٣٠ م وله من العمر مئة سنة. نيل الابتهاج، ص ٣٤٤ - ٣٤٥ وعنوان الدراية ص ٢٢٩ - ٢٣٠. والدرر الكامنة، ج ٥، ص ١٣١. وشجرة النور ٢١٧ - ٢١٨. والتعريفات ص ٣٤٤ - ٣٤٥.

(٢١) ب، ج، د: بعهد.

(٢٢) ب، ج، د: في طلبتها.

(٢٣) ابو موسى عمران بن موسى المشذالي: صهر الناصر المشذالي، كان من أكابر علماء المغرب، أخذ عن الناصر. ولد سنة ٦٧٠ هـ، وتوفي سنة ٥٧٥ هـ. نيل الابتهاج، ص ٢١٥ - ٢١٧. شجرة النور الزكية، ص ٢٢٠.

(٢٤) استند على مقدمة: ج ٣، ص ١١٢٠ - ١١٢١.

(٢٥) ب، ج، د، هـ، س: طريقة.

(٢٦) أ، ب، ج، س: هي.

والمناظرة، فهو الذي يقرب شأنها، وطالب العلم منهم تجده بعد ذهاب الكثير من عمره ملازماً[٢٧] المجالس العلمية ساكتاً لا ينطق، ولا يعارض، وعنايته بالحفظ أكثر من الحاجة، فلا جرم لا يحصل على طائل من ملكة التصرف في العلم والتعليم.

ومن يرى منهم أنه قد حصل تجد ملكته قاصرة ان ناظر أو عارض[٢٨] وما أتاهم القصور إلا من قبل التعليم وانقطاع تمهيده[٢٩]، وإلا فحفظهم أبلغ من حفظ سواهم، لشدة عنايتهم به، وظنهم أنه المقصود من الملكة العلمية وليس كذلك[٣٠].

شهادة.

قال[٣١] ومما شهد بذلك في المغرب أن المدة المعينة لسكنى طلبة العلم بالمدارس عندهم ست عشرة سنة، وهي بتونس خمس سنين.

قال: وهذه المدة على المتعارف، هي أقل ما يتأتى فيها للطالب حصول مبتغاه من الملكة العلمية، أو اليأس من تحصيلها، فطال أمدها بالمغرب لشدة القصور، لأجل عسرها من قلة الجودة في التعليم، خاصة، لا مما سوى ذلك[٣٢].

التنزيل الثاني:

قال: وأما أهل الأندلس، فذهب رسم التعليم من بينهم، وذهبت عنايتهم بالعلوم لتناقص عمران المسلمين بها منذ مئين من السنين، ولم يبق من رسم[٣٣] العلم فيهم إلا فن العربية والأدب لاقتصارهم عليه ومحافظتهم على سنن تعليمه.

---

(٢٧) س: في ملازمة.

(٢٨) م: إن فاوض أو ناظر أو علم.

(٢٩) مقدمة: سنده.

(٣٠) اختلاف مع نص مقدمة: ج ٣، ص ١١٢١.

(٣١) س: وربما شهد لذلك.

(٣٢) مقدمة: ج ٣، ص ١١٢١ - ١١٢٢.

(٣٣) س: اسم.

وأما الفقه، فرسم خال وأثر بعد عين[٣٤] وأما العقليات، فلا أثر ولا عين، لانقطاع سند التعليم فيها بتناقص العمران، وتغلب العدو على عامتها إلا قليلاً بسيف البحر، شغلهم بمكاسبهم[٣٥] أكثر من شغلهم بما بعدها، والله غالب على أمره[٣٦]. انتهى.

الحالة الثانية:

بقاؤه بالمشرق نافق الأسواق، زاخر ببحور العناية بحفظ اتصال العمران الموفور، وإن خربت أمصاره التي كانت معادن العلم كبغداد والكوفة والبصرة، فإن الله تعالى قد أدال منها بأمصارها، أعظم منها، وانتقل العلم منها إلى عراق العجم وما وراء النهر من المشرق ثم إلى القاهرة، وما يليها من المغرب، فلم تزل موفورة العمران متصلة بسند التعليم[٣٨].

تحصيل واقع:

قال: فأهل المشرق على الجملة أرسخ في صناعة تعليم العلم، بل في سائر الصنائع حتى انه ليظن أن عقولهم على الجملة ونفوسهم الناطقة أكمل من عقول أهل المغرب ونفوسهم، وأن حقيقة الإنسانية بيننا وبينهم متفاوتة لما يرى من كيسهم[٣٩] في العلوم والصنائع، وليس كذلك: إذ لا تفاوت بين المشرق والمغرب بهذا المقدار، وإنما ذلك في الأقاليم المنحرفة كالأول والسابع، وأما الذي فضل به أهل المشرق، فهو ما يحصل في النفس من آثار الحضارة من العقل[٤٠] المزيد في الصنائع[٤١].

---

(٣٤) ج، د، س: وأما الفقه فقد ذهب عينه وبقي أثره.

(٣٥) س: بمعايشهم.

(٣٦) جزء من آية ٢١، سورة ١٢.

(٣٧) اختلاف مع نص مقدمة: ج ٣، ص ١١٢٢.

(٣٨) استند على مقدمة ج ٣، ص ١١٢٢.

(٣٩) د، ك، م، س: حذقهم.

(٤٠) م، س: الفعل.

(٤١) اختلاف مع نص مقدمة: ج ٣، ص ١١٢٢ - ١١٢٣.

مزيد تحقيق:

قال: ويزيده تدقيقاً[٤٢] أن الحضر لهم في أحوال الدين والدنيا آداب يوقف عندها، أخذاً وتركاً كأنها حدود لا تتعدى، وهي مع ذلك صنائع يتلقاها الآخر عن الأول. وكل صناعة مركبة[٤٣] فيرجع فيها إلى النفس ويكسبها عقلاً مزيداً تستعد به لقبول صناعة أخرى، يتهيأ بها العقل لسرعة إدراك المعارف، وحسن الملكات في التعليم والصنائع وسائر الأحوال العادية تزيد الإنسان ذكاء في عقله وإضاءة في فكره، فيزدادون بذلك كيساً، لما يرجع إلى النفس من الآثار العلمية، فيظنه العامي تفاوتاً في الحقيقة الإنسانية، وليس كذلك[٤٤].

دلالة:

قال: ألا ترى إلى [أهل][٤٥] الحضر مع أهل البدو، وكيف تجد الحضري متحلياً بالذكاء، ممتلئاً من الكيس لإجادته من الملكات الصناعية والآداب والإدراكات في العوائد الحضرية ما لا يعرفه البدوي، فلما امتلأ من ذلك، فكل من قصر عنه ظنه أنه لكمال[٤٦] في عقله، وأن نفوس أهل البدو قاصرة فطرتها[٤٧] و[٤٨] عن فطرته، وليس كذلك فإن فيهم من هو في أعلى رتبة من الفهم والكمال في عقله وفطرته، لكن فاقه أو فاته الحضري بظهور رونق الحضارة والصنائع والتعليم عليه لرجوع آثارها إلى النفس[٤٩].

---

(٤٢) مقدمة: تحقيقاً.

(٤٣) مقدمة: مرتبة.

(٤٤) اختلاف مع نص مقدمة: ج ٣، ١١٢٣.

(٤٥) ما بين معقوفين إضافة من المقدمة.

(٤٦) م: الكمال.

(٤٧) د: فلما امتلأ من ذلك، عد كل من قصر عنه أنه لكمال في عقله.

(٤٨) ك: قاصرة عن فطرته.

(٤٩) اختلاف مع نص مقدمة: ج ٣، ص ١١٢٣ - ١١٢٤.

انعطاف:

قال: وكذا أهل المشرق لما كانوا في العلم والصنائع أرفع رتبة، وكان أهل المغرب أقرب إلى البداوة، ظن المغفلون في بادي الرأي: أنه لكمال في حقيقة الإنسانية، اختصوا به عن أهل المغرب، وليس ذلك بصحيح، فتفهمه ﴿والله يزيد في الخلق ما يشاء﴾(٥٠) انتهى(٥١).

تعريفان:

أحدهما: قال ابن خلدون: وأكثر من عني بـالصنف الأول في الأجيال المعروفة أخبارهم، الامتان العظيمتان في ضخامة الدولة قبل الإسلام، فارس والروم، فكانت علومهم بحوراً زواخر(٥٢) في آفاقهم وأعصارهم، لتوفر عمرانهم، وشماخة دولهم(٥٣)، وكان قبلهم للكلدانيين(٥٤) والسريانيين والقبط عناية بالسحر والنجامة والطلسمات، وعنهم أخذوا ذلك(٥٥) و(٥٦).

قلت: قال ابن الأكفاني: في السحر منفعة أن يعلم ليحذر، لا ليعمل به.

قال: ولا نزاع في تحريم عمله. أما مجرد علمه فظاهر الإباحة، بل ذهب بعض النظار إلى أنه فرض كفاية لجواز ظهور ساحر يدعي النبوءة، فيكون في الأمة من يكشفه، وينقض(٥٧) مقالته، فيعمل به(٥٨) قصاصاً(٥٩).

---

(٥٠) جزء من الآية الأولى، سورة ٣٥.
(٥١) اختلاف مع نص المقدمة، ج ٣، ص ١١٢٤.
(٥٢) د، ك، م: فكان لعلومه بحور زاخرة. س: زاخرة.
(٥٣) س: دولتهم.
(٥٤) هـ، ك: الكنعانيين ب، ج، د: الكلدانيون والسريانيون.
(٥٥) في مقدمة: وأخذ ذلك عنهم الأمم من فارس ويونان. وفي س: أخذ.
(٥٦) اختلاف في اللفظ مع مقدمة ج ٣، ص ١٢٢٠، وانظر: ارشاد المقاصد: ص ٩٤.
(٥٧) ارشاد: ويقطعه.
(٥٨) ساقطة من (م).
(٥٩) ارشاد المقاصد: فيقتل فاعله.

قلت: قال الطرطوشي: تعلمه أو تعليمه كفر عند مالك، رحمه الله.

قال القرافي: وهو في غاية الاشكال.

وأجاب ابن الشاط بأنه[60] على وجهين:

أحدهما: لتعرف حقيقته لتجتنب أو لغير ذلك. قال: وهذا ليس بكفر.

الثاني: لقصد تحصيل أثره، متى احتاج ذلك.

قال: وهذا هو الذي اقتضى ظاهر الكتاب أنه كفر، يعني، وهو الحجة لمالك رحمه الله.

قلت: وعليه فقوله بالتكفير ليس على الاطلاق.

قال: وعليه فقوله بالتكفير ليس على الإطلاق.

قال ابن الشاط: والقول[61] بطلب تعلمه للفرق بينه وبين المعجزة صحيح.

انعطاف. قال: ولقد[62] يقال ان هذه العلوم إنما وصلت إلى يونان من قبل الفرس، إذ[63] كان شأنها عندهم عظيماً، وذلك حين قتل الإسكندر دارا، وغلب على مملكة الكينية، فاستولى على كتب علمهم. والمسلمون لما فتحوا بلادهم، أصابوا من صحائف تلك العلوم ما لا يحده الحصر، فكتب سعد بن ابي وقاص إلى عمر رضي الله عنه يستأذنه في شأنها، فكتب إليه ان اطرحوها في الماء، فإن كان فيها هدى، فقد هدانا الله بأهدى منه. وإن يكن ضلالة[64] فقد كفانا الله، فطرحوها في الماء أو في النار[65].

المسألة الثالثة: إن العلوم وإنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة: وذلك لأن تعلم العلم من جملة الصنائع، كما تقرر، والصنائع، كما تقدم قبل

---

(٦٠) م: فاته.
(٦١) د: والنقل.
(٦٢) س: ولهذا.
(٦٣) س: إذا.
(٦٤) وإن كان ضلالا.
(٦٥) استند على مقدمة: ج ٣، ص ١١٢١.

ذلك، إنما تكثر في الأمصار المستجدة العمران بطول أمد الدول المتعاقبة عليها[٦٦].

قال: ومن تشوف بفطرته إلى العلم ممن نشأ[٦٧] في القرى والأمصار غير المستبحرة العمران، فلا يجد فيها التعليم الصناعي. وإذ ذاك فلا بد له من الرحلة في طلبه، كشأن الصنائع كلها[٦٨].

شاهد اعتبار[٦٩].

قال: واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة وأمثالها، لما كثر عمرانها[٧٠] صدر الإسلام، واستوفت فيها الحضارة، كيف زخرت فيها بحار العلم وتفننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم، حتى أربوا على المتقدمين وفاتوا المتأخرين. ولما تناقص عمرانها، انطوى ذلك البساط جملة، وفقد بها العلم والتعليم وانتقل إلى غيرها من أقطار الإسلام[٧١].

تعريف.

قال: ونحن اليوم نرى لهذا العهد: أن العلم والتعليم إنما هو بالقاهرة من بلاد مصر، لاستبحار عمرانها واستحكام حضارتها منذ آلاف من السنين، فاستحكمت فيها الصنائع وتفننت[٧٢]، ومن جملتها تعليم العلم.

قال: وأكد بذلك فيها، ما وقع لهذه العصور بها منذ مئتين من السنين في دولة الترك من أيام صلاح الدين بن أيوب إلى هلم جرا، وذلك لأن الأمراء من

---

(٦٦) استند على مقدمة: ج ٣، ص ١١٤٢.
(٦٧) م: ينشأ.
(٦٨) اختلاف مع مقدمة: ج ٣، ص ١١٢٤.
(٦٩) م: شهادة عيان.
(٧٠) س: عمرانهم.
(٧١) اختلاف مع نص مقدمة: ج ٣، ص ١١٢٤ ـ ١١٢٥.
(٧٢) ك: وتعينت.

الترك يخشون عادية سلطانهم على من يخلفونه[٧٣] من ذريتهم لما له عليهم من الرق والولاء، ولما[٧٤] يخشى من معاطب الملك ونكباته فاستكثروا من بناء المدارس والزوايا والربط، ووقفوا عليها الأوقاف المغلة، يجعلون فيها شركاء لولدهم ونصيباً عليها، ويصيب[٧٥] منها، مع ما فيهم غالباً من الجنوح إلى الخير، والتماس الأجور في المقاصد والأفعال، فكثرت الأوقاف لذلك، وكثر طالب العلم ومعلمه ومتعلمه بكثرة جرايتهم منها، وارتحل الناس إليها في طلب العلم من العراق والمغرب، ونفقت فيها أسواق العلوم[٧٦]، وزخرت بحارها. والله يخلق ما يشاء[٧٧].

قلت: وقع هذا التأكيد بما ذكر فقد لوحظ فيه أمور أخر[٧٨]، وهو ما يخشى من رفع العلم الحقيقي فيه[٧٩]، حيث يجعل غاية طلبه.

قال ابن الاكفاني: من تعلم علماً للاحتراف، لم يأت عالماً، إنما جاء شبيهاً بالعلماء. ولقد كوشف علماء ما وراء النهر بذلك، ونطقوا به، لما بلغهم بناء المدارس ببغداد، أقاموا مآتم العلم[٨٠] وقالوا: كان يشتغل به أرباب الهمم العلية، والأنفس الكريمة الزكية، الذين يقصدون العلم لشرفه، والكمال به، فيأتون علماء، ينتفع بهم وبعلمهم، وإذا صاروا عليه أجرة تدانى إليه الأخساء وأرباب الكسل، فيكون ذلك سبباً لارتفاعه[٨١].

---

(٧٣) ك: يخلفوه، م: يخلفون.
(٧٤) ك: ومما.
(٧٥) م: خطيباً فيها.
(٧٦) س: العلم.
(٧٧) اختلاف مع نص مقدمة: ج ٣، ص ١١٥
(٧٨) س: أمر آخر.
(٧٩) س: به.
(٨٠) ارشاد المقاصد: فأقاموا العلم ما تم.
(٨١) ارشاد المقاصد، ص. ١٥.

المسألة الرابعة: إن العلوم التي يخوض فيها البشر صنفان:

أحدهما: طبيعي للإنسان أن يهتدي إليه بفكره، وهي العلوم الحكمية، ولذلك لا تختص بملة لاستواء جميع العقلاء في مداركها، على أية ملة كانوا، وهي موجودة في النوع الإنساني مذ[٨٢] كان عمران الخليقة.

قلت: قال ابن الأكفاني: المراد بالحكمة هنا استكمال النفس الناطقة في قوتها النظرية والعملية بحسب الطاقة الإنسانية. والأول لحصول[٨٣] الاعتقادات اليقينية في معرفة الموجودات وأحوالها، والثاني بتزكية النفس باقتناء الفضائل واجتناب الرذائل[٨٤].

قلت؛ ومع موافقة الشريعة في الإلهي منها، فحكمته جهالة مضرة.

الثاني: نقلي يؤخذ عن واضعه، وهو العلوم الشرعية لا مجال للعقل فيها إلا في إلحاق الفروع بالأصول لعدم اندراج الجزئيات الحادثة تحت النقل الكلي بمجرد الوضع، ولما كان هذا الإلحاق القياسي يتفرع عن الاخبار بثبوت الحكم في الأصل، وهو نقلي، رجع إلى النقل بذلك[٨٥] لا محالة.

قلت: قال ابن الأكفاني، مقرراً لمنفعة هذا الصنف من العلوم: ومن المعلوم ان إرسال الرسل عليهم السلام. إنما هو لطف من الله تعالى لخلقه[٨٦] ورحمة لهم ليتم أمر معاشهم، ويبين مآل مرادهم بحال الشريعة[٨٧]، ضرورة على المعتقدات الصحيحة التي يجب التصديق بها، والعبادات المقربة من الله تعالى، مما يجب القيام بها والمواظبة عليها.

قال: والأمر بالفضائل والنهي عن الرذائل مما يجب قبوله.

---

(٨٢) س: منذ.

(٨٣) ارشاد المقاصد: والأول يكون بحلول.

(٨٤) ارشاد المقاصد، ص ٢٤.

(٨٥) استند على مقدمة: ج ٣، ص ١١٢٥ - ١١٢٦.

(٨٦) ارشاد المقاصد: بخلقه.

(٨٧) ارشاد المقاصد: حال معادهم فتشتمل الشريعة ضرورة.

قلت: أما شرعاً فنعم، وأما عقلاً، ففيه ما هو معلوم في موضعه.

قال: وأما الروم فكانت الدولة فيهم أولاً ليونان. وكان لهذه العلوم بينهم[٨٨] مجال رحب. وحملها مشاهير من رجالهم[٨٩] وغيرهم، إلى أن انتهت الرياسة فيها إلى أرسطو المسمى بالمعلم الأول. وعند مصير الأمر إلى القياصرة، هجروا تلك العلوم، كما تقتضيه الملل والشرائع، وبقيت في صحفها مخلدة في خزائنهم[٩٠] إلى أن ملكوا الشام، وهي باقية فيهم.

تاريخ: قال ثم جاء الله بالإسلام المستولي على ملك الروم وغيرهم، ابتدأ أمره بالسذاجة والغفلة عن الصنائع، إلى أن أخذت الدولة من الحضارة بالحظ الذي لم يكن لغيرهم من الأمم، وتفننوا في الصنائع والعلوم فتوجهوا[٩١] إلى الاطلاع على هذه العلوم الحكمية، لما سمعوا من أساقفة المعاهدين، وبما تسمو إليه فطرة الإنسان فيها، فبعث أبو جعفر المنصور إلى ملك الروم أن يبعث إليه من يكشف له عليها، أو يكتب التعاليم مترجمة، فبعث إليه بكتاب اقليدس وبعض كتب الطبيعيات. واطلع عليها المسلمون، فازدادوا حرصاً على الظفر بما بقي[٩٢] منها.

وجاء المأمون بعد ذلك، وكانت له في العلم رغبة، فانبعث لهذه العلوم وأوفد الرسل على ملك الروم وطالب في استخراج علوم اليونانيين واتساخها بالخط العربي. وبعث المترجمين لذلك، فأوعب منها[٩٣] واستوعب، وعكف عليها النظار من أهل الإسلام، وبلغوا فيها الغاية، وخالفوا كثيراً من آراء المعلم الأول، واختصوه بالرد والقبول، لوقوف الشهرة عنده. وكان من أكابرهم في

---

(٨٨) س: فيهم.
(٨٩) م: رجالها.
(٩٠) س: خزائنهم.
(٩١) م: فتشوفوا.
(٩٢) م: تبقى.
(٩٣) س: منه.

الملة: الفارابي وابن سينا بالمشرق، وابن الصائغ بالأندلس واقتصر كثير على انتحال التعاليم(٩٤) وما يتبعها من النجامة والسحر والطلسمات، ووقعت الشهرة في هـذا المنتحـل على مسلمـة بن احمـد المجـريـطي من أهــل الأنـدلس وأصحابه(٩٥).

داخلة فساد:

قال: ودخل من هذه العلوم داخلة، واستهوت الكثير من الناس بما جنحوا إليها، وقلدوا آراءها والذنب في ذلك لمن ارتكبه، ولو شاء الله ما فعلوه(٩٦)(٩٧).

قلت: ذكر في فصل اطال الفلسفة وفساد منتحلها، أن ضررها في الدين كثير، ثم ختمه بقوله: فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها [وليكن نظر من ينظر فيها](٩٨) بعد الامتلاء من الشرعيات، والاطـلاع على التفسير والفقـه وأصله(٩٩)، وإلا فقــل أن يسلم. والله المـوفق للحق والهـادي إليــه. انتهى ملخصاً(١٠٠).

خاتمة اعلام:

ثم ان المغرب والأندلس لما ركدت ريح العمران به، وتناقصت العلوم بتناقصه، اضمحل ذلك منه إلا قليلا من رسومه، تجـدها(١٠١) في تفـاريق من

---

(٩٤) ك، م: المقاسم.

(٩٥) خلاف كبير مع نص مقدمة: ج ٣، ص ١٢٢١ - ١٢٢٥.

(٩٦) يمثل هذا القول: الاتجاه الفلسفي لـدى ابن خلدون. وهو كـراهية علوم الأوائـل، واعتقاد تسببها في فتنة المسلمين، وقد ادى هذا كما هو معلوم إلى تحريم دراسة هذه العلوم، وتبديع من يشتغل بها.

(٩٧) جزء من آية ٧٣، سورة ٦.

(٩٨) اضافة من المقدمة.

(٩٩) ساقطة من (م).

(١٠٠) استند على مقدمة: ج ٤، ص ١١٩٩ - ١٢٠٧.

(١٠١) م: نجده.

الناس[102]، وتحت رقبة[103] من علماء السنة، ويبلغنا عن أهل المشرق أن بضائع هذه العلوم عندهم لم تزل موفورة، وخصوصاً في عراق العجم، وما وراء النهر، وأنهم على[105] نهج من العلوم العقلية والنقلية لتوفر عمرانهم، واستحكام حضارته.

قال: ولقد وقفت بمصر على تواليف في المعقول متعددة لرجل من علماء[106] هراة من بلد خراسان، يشهر بسعد الدين التفتازاني، بلغ منها الغاية في علوم[107] الكلام وأصول الفقه والبيان تشهد[108] بأن له ملكة راسخة في هذه العلوم، وفي أثنائها ما يدل على أن له اطلاعاً على العلوم الحكمية أيضاً، وقدماً راسخة عالية في سائر الفنون الفلسفية [كذلك بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية][109] ببلاد الافرنجة من أرض رومة، وما يليها من العدوة الشمالية نافقة الأسواق، ومتعددة بمجالس التعليم. والله أعلم بما هنالك، وهو يخلق ما يشاء ويختار[110].

التعريف الثاني:

قال: فالنصف[111] الثاني وهو العلوم الشرعية، انها قد نفقت[112] أسواقها

(١٠٢) س: تحت.
(١٠٣) س: ريبة.
(١٠٤) م: ويبلغها.
(١٠٥) مقدمة ج: فهم.
(١٠٦) س: عظماء.
(١٠٧) س: علم.
(١٠٨) س: تنبىء
(١٠٩) ملأنا الفراغ من النص المطبوع للمقدمة
(١١٠) اختلاف مع مقدمة: ج ٣، ص ١١٢٥.
(١١١) س: النصف.
(١١٢) س: اتفقت.

في الملة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك المناظرين[113] إلى الغاية التي لا فوقها بشيء وهذبت[114] اصطلاحاتها. وزينت فنونها، فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتنميق. وكان لكل فن رجال يرجع إليهم فيه، وأوضاع يستفاد منها التعليم، واختص المشرق من ذلك[115] والمغرب بما هو مشهور منها[116].

قال: وقد كسدت أسواق العلم لهذا العهد بالمغرب لتناقص عمرانه وانقطاع سند[117] التعليم. والله مقدر الليل والنهار. انتهى المقصود منه[118].

المسألة الخامسة: إن كثرة التواليف في العلوم عائقة عن التحصيل:

قال: اعلم أنه مما أضر بالناس في تحصيل العلم والوقوف على غايته كثرة التواليف واختلاف الاصطلاحات في التعليم، ثم مطالبة المتعلم باستحضار ذلك، وحينئذ يسلم له منصب التحصيل، فيحتاج[119] إلى حفظ[120] كلها أو أكثرها، ولا يفي عمره بما كتب منها في صناعة واحدة، إذا تجرد لها، فيقع القصور، ولا بد، دون رتبة التحصيل[121].

التمثيل الأول:

مطالبة المشتغل بالمذهب المالكي، بكتاب[122] المدونة، وما كتب عليها

---

(١١٣) خ، د: المناظرين.

(١١٤) س: وهذب اصطلاحها.

(١١٥) م: بذلك.

(١١٦) اختلاف مع نص مقدمة: ج ٣، ص ١١٢٧.

(١١٧) جميع النسخ نهر وفي النص المطبوع سند. وقد فضلنا قراءة النص المطبوع.

(١١٨) اختلاف مع نص مقدمة: ج ٣، ص ١١٢٧ ـ ١١٢٨.

(١١٩) س: ليحتاج.

(١٢٠) مقدمة: حفظها.

(١٢١) اختلاف يسير مع مقدمة: ج ٤، ص ١٢٣٠.

(١٢٢) المدونة: في فروع المالكية لأبي عبد الله عبد الرحمن بن القاسم المالكي، المتوفى سنة ١٩١ هـ، وقد سبق لنا ترجمته في حواشي الكتاب. ويقول حاجي خليفة، وهي من أجل الكتب في مذهب مالك. وقد اعتنى بها المالكية مشرقاً ومغرباً. وقد وضع =

من الشـروحات ككتـاب ابن يونس[١٢٣] واللخمي[١٢٤] وابن بشيـر[١٢٥] والتنبيهـات والمقدمات[١٢٦] وكتاب العتبية[١٢٧] والبيان والتحصيل[١٢٨] وكتاب ابن الحاجب[١٢٩]، وما كتب عليه مع احتياجه إلى تمييز الطريقة القيروانية من الـطريقة القـرطبية

= عليهـا القاضي عيـاض بـن موسى اليحصبي المـالكي تنبيهات سمـاهـا التنبيهـات المستنبطة في شرح المشكلات المدونـة والمختلطة علاوة على الشـروح المتعددة عليها في المغرب بخاصة كشف الظنون: ج ٢، ص ١٦٤٤.

(١٢٣) ابن يونس: هو محمد ابو بكر بن عبد الله بن يونس التميمي الصقلي. كان فقيهاً إماماً فرضياً. ألف كتاباً في الفرائض وكتابـاً جامعـاً المدونـة أضاف إليهـا غيرهـا من الأمهات، وعليه اعتماد طلبة العلم للمذاكرة. وتـوفي سنة ٤٥١ هـ. الـديباج ص ٢٧٤.

(١٢٤) اللخمي: ابو الحسن علي بن محمد الربعي المعروف باللخمي القيرواني من كبار أئمة المالكية بتونس. له كتاب التبصرة وهو تعليق كبير على المدونـة. توفي عـام ٤٩٨ هـ. الديباج. ص ٢٠٣. شجرة النور. ص ١١٧ وإيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون ج ٣، ص ٢٢٢.

(١٢٥) ابن بشير: محمد بن ابراهيم بن عبدوس بن بشير: أصله من العجم وهو من موالي قريش، ومن كبار أصحاب سحنون وهو من أكبر أئمة المالكية، أهم كتبه: المجموعة على مذهب مالك وأصحابه، وكتاب التفاسير. وله أربعة أجزاء في شرح مسائل من كتب المدونة، وكتاب الورع وفضائل أصحاب مالك. وتوفي ابن بشير عام ٢٦٠ هـ، الديباج ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨. وشجرة النور، ص ٧٠.

(١٢٦) كتاب المقدمـات: للقاضي أبي الـوليد محمـد بن أحمد بن محمـد بن رشـد جـد الفيلسوف المشهور ابن رشـد. وقد اشتهر الجد بالفقه المالكي، وكان من كبار رجاله واسم كتابه المقدمات لأوائل كتب المدونة. توفي سنة ٥٢٠ هـ ـ ١١٢٦ م. الديباج: ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩. وشجرة النور، ص ١٢٩.

(١٢٧) في م: اضافة بعد العتبية ـ البيان والعتبية أو المستخرجة هي للفقيـه القرطبي أبي عبد الله محمد العتبي ابن أحمد بن عبد العزيز بن عتبة وقد اختلف في وفاته ما بين سنتي ٢٥٤ ـ ٢٥٥ وقد سبق لنا ترجمته في حواشي هذا الكتاب والعتبية من أهم كتب الفقه المالكي، الديباج: ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩. وشجرة النور، ص ٧٥.

(١٢٨) في نص المقدمة: والبيان والتحصيل على العتبية والتحصيل للقاضي ابو الوليد بن رشد الجد. انظر الديباج، ص ٢٧٩. وشجرة النور ص ١٢٩.

(١٢٩) كتاب ابن الحاجب: أو مختصره الفرعي في الفقه. وقد سبق أن علقنا عليه.

والبغدادية والمصرية، وطرق المتأخرين عنهم، والإحاطة بذلك كله، وحينئذ يسلم له منصب الفتيا، وهي كلها متكررة، والمعنى واحد، والعمر ينقضي في واحد منها[١٣٠].

قلت: قد نصوا على قريب من هذا، فاللمازري في تعقيبه[١٣١] على إحياء الغزالي، وقد قرر أن التعليم لا بد فيه من مؤونة عظيمة. وهذه المدونة تشتمل[١٣٢] على ستة وثلاثين ألف مسألة ومئتين، ليس في العصر من يسامح المقتصر عليها بالفتوى، ولا يصفه بالإمامة أو الفتيا حتى يضيف إليها الاطلاع على أمثال هذه المسائل.

قال ابن خلدون: لو اقتصر المعلمون المتعلمين على المسائل المذهبية فقط، لكان سهلاً[١٣٣]، وكان التعليم دون ذلك بكثير، ومأخذه[١٣٤] قريباً، ولكنه داء لا يرتفع، لاستقرار[١٣٥]. العوائد عليه، فصارت كالطبيعة التي لا تتبدل.

التمثيل الثاني:

مطالبة الناظر في العربية بكتاب سيبويه[١٣٥ ب]. وطرق البصريين والكوفيين

(١٣٠) اختلاف يسير مع نص مقدمة، ج ٤، ص ١٢٣٠ - ١٢٣١.

(١٣١) س: في تعقبه.

(١٣٢) م: المدة.

(١٣٣) م: لكان الأمر دون ذلك بكثير.

(١٣٤) س: وأخذه.

(١٣٥) س: باستقراء.

(١٣٥ ب) سيبويه: ابو بشير عمرو بن عثمان بن قنبر الملقب سيبويه، مولى بني الحارث بن كعب وقيل إلى الربيع بن زياد الحارثي، كان أعلم المتقدمين والمتأخرين بالنحو، ولم يوضع فيه مثل كتابه. أخذ سيبويه النحو عن الخليل بن أحمد وعن عيسى بن عمر ويونس بن حبيب وغيرهم، وأخذ اللغة عن ابي الخطاب المعروف بالأخفش. ويعرف مؤلفه في النحو باسم الكتاب واختلف في وفاته. ولكن الأرجح أنه توفي سنة ١٨٠ هـ. وعمره اثنان وأربعون سنة، وفيات الأعيان، ج ٣، ص ٤٦٣ - ٤٦٥. انباء الرواة ج ٢، ص ٣٤٦. وطبقات النحويين واللغويين للزبيدي الأندلسي. ص ٦٦ إلى ٧٢.

والبغداديين والأندلسيين وطرق المتأخرين كابن الحاجب(١٣٦) وابن مالك(١٣٧)، والعمر ينقضي دون ذلك. . . فلا يطمع أحد في الغاية منه إلا القليل النادر، لتشعبه بما ذكر، وصعوبته، هذا، وهي آلة ووسيلة، فكيف يكون الحال في القصد الذي هو الثمرة(١٣٨)؟

تنبيه:

تكثير التواليف لمريدها من طلبة العلم، لا يقال فيها انه عائق عن التحصيل، بل هو كفيل بكماله. ومن ثم قال ابن حزم: الاستكثار من الكتب من دعائم العلم، إذ لا يخلو كتاب من فائدة وزيادة علم. وقد كشف الخليل عن فائدة جمعها وغاياته، فقال: اقلوا من الكتب لتحفظوا، واكثروا منها لتعلموا.

المسألة السادسة: إن كثرة الاختصارات الموضوعية في العلوم مخلة بالتعليم.

قال: ذهب كثير من العلماء المتأخرين إلى اختصار الطرق والانحاء(١٣٩) في العلوم، بوضع مختصرات مشتملة على حصر مسائلها وأدلتها، باختصار في

---

(١٣٦) ابن الحاجب: وهو الإمام جمال الدين ابو عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب المالكي النحوي المتوفى سنة ٦٤٨ هـ. وقد سبقت ترجمته وهو صاحب المختصر الأصلي والفرعي في الفقه. وقد اشتهر في المغرب. ويذكره ابن الأزرق - هنا - عن ابن خلدون كنحوي وقد كتب ابن الحاجب الكافية في النحو. وله عليها شرح ونظمها في ارجوزة وسماها الوافية وشرحها أيضاً. انظر كشف الظنون، ج ٢، ص ١٣٧٠.

(١٣٧) ابن مالك: جمال الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله الطائي الجهاني النحوي المتوفى سنة ٦٧٢ هـ. وقد كتب الألفية المشهورة والنحو والكافية الشافية في النحو وضمنها ارجوزته الكبرى. ثم لخص الكافية في ارجوزته الصغرى، وهي الألفية المشهورة، وله أيضاً المقدمة الأسدية في النحو وضعها باسم ولده الأسد، ج ١، ص ١٥١ - ١٥٥. ز كشف الظنون ج ٢، ص ١٣٦٩، و ج ٢، ص ١٧٩٨.

(١٣٨) استند على مقدمة: ج ٤، ص ١٢٣١.

(١٣٩) م: والانتماء.

الألفاظ، وحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة، أو باختصار ما وضع من المطولات للتفسير والبيان، تقريباً للحفظ. كما فعل ابن الحاجب في الفقه وأصوله، وابن مالك في العربية، والخونجي[١٤٠] في المنطق، وهو فساد في التعليم، واخلال في التحصيل[١٤١].

قلت: وحاصل ما ينشأ عن ذلك مع اخلاله بالبلاغة أمور:

أحدها: ان فيه تخليطاً على المبتدىء بإلقاء الغايات إليه[١٤٢]، وهو لم يستعد بعد لقبولها، وهو من سوء التعليم كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

الثاني: أن فيه مع ذلك شغلاً[١٤٣] كبيراً على[١٤٤] التعليم[١٤٥] بتتبع الألفاظ العويصة للفهم، لتزاحم[١٤٦] المعاني عليها، واستخراج المسائل من بينها، ولا يتخلص من ذلك إلا بعد ذهاب حظ صالح من الوقت.

الثالث: ان الملكة الحاصلة بعد ذلك كله من التعلم منها، إذا تم[١٤٧] سداده، ولم تعقبه آفة قاصرة عن الملكات الحاصلة من الموضوعات البسيطة،

---

(١٤٠) الخونجي: هو محمد بن ناماور بن عبد الملك الخونجي ابو عبد الله: الفارسي الشافعي: من علماء المنطق والفلسفة المتأخرين. وله من الكتب الموجز في المنطق. تولى قضاء مصر: وميات بالقاهرة. وقد ولد عام ٥٩٠ هـ وتوفي عام ٦٤٦ هـ. شذرات الذهب، ج ٥، ص ٢٣٦ - ٢٣٧. وذيل الروضتين، ص ١٨٢. ومفتاح السعادة ج ١، ص ٢٤٦. والوفيات لابن قنفذ، ص ٣٢٠ والأعلام، ج ٦، ص ٣٤٤.

(١٤١) اختلاف مع نص مقدمة: ج ٤، ص ١٢٣٤.

(١٤٢) س: عليه.

(١٤٣) م: كثيراً.

(١٤٤) س: عن.

(١٤٥) م: المتعلم.

(١٤٦) س: لتراكم.

(١٤٧) م، س: إذا تم على سداده.

لكثرة ما يقع فيها من التكرار والإطالة[١٤٨] المفسدة لحصول الملكة التامة[١٤٩].

ثم قال: فقصدوا إلى تسهيل الحفظ على المتعلم، فاركبوه صعباً، يقطعه عن تحصيل الملكات النافعة وتمكنها، ومن يهد الله[١٥٠] فلا مضل له، ومن يضلل، فلا هادي له[١٥١].

قلت: وما يعاب[١٥٢] به، سرعة تقلب الفهم لها، لتعذر استحضار ما يفيده، ويعسر عليه دائماً. وقد ذكر لنا عن ابن الحاجب: أنه ربما راجع بعض المواضع من مختصره الفقهي فلم يفهمه، وإذ ذاك فما الظن بسواه!

عاطفة تكميل:

لقصد المسألتين المذكورتين آنفاً بذكر فوائد مهمة:

الفائدة الأولى:

قال ابن الأكفاني: كتب العلوم لا تحصر[١٥٣] كثرة، لكثرة العلوم[١٥٤]، واختلاف الأغراض[١٥٥] في الوضع والتأليف، لكنها من جهة المقدار ثلاثة، مختصرة في لفظها[١٥٦]، وجزء معناها.

وهذه تجعل تذكرة لرؤوس[١٥٧] المشاكل، ينتفع بها المنتهي للاستحضار،

---

(١٤٨) مقدمة: الاحالة.
(١٤٩) استند على مقدمة: ج ٤، ص ١٢٣٢.
(١٥٠) س: فما له من مفضل.
(١٥١) اختلاف مع نص مقدمة: ج ٤، ص ١٢٣٢.
(١٥٢) أ، ب، ج: يجاب.
(١٥٣) ارشاد المقاصد: لا تحصى. س: لا تنحصر.
(١٥٤) ارشاد: اضافة، وتفننها. وس: المعلوم.
(١٥٥) ارشاد: اغراض العلماء.
(١٥٦) م: أو جزء.
(١٥٧) س: لرأس.

وربما أفادت بعض المبتدئين الأذكياء، لسرعة جرأتهم[158] على المعاني من العبارات الدقيقة، ومبسوطة[159] ينتفع بها للمطالعة، ومتوسطة لفظها بإزاء معناها ونفعها عام[160].

الفائدة الثانية.

قال أيضاً: المصنفون المعتبرة تصانيفهم، فريقان:

أحدهما: من له في التعليم[161] ملكة تامة، ورؤية كافية، وتجارب وثيقة، وحدس صائب[162]. واستخبار[163] قريب، وتصانيفهم[164] عن قوة تبصر. ونفاذ فكر، وسداد رأي، يجمع إلى تحرير المعاني بتهذيب الألفاظ. وهذه لا يستغني عنها أحد من العلماء، فإن نتائج الأفكار لا تقف عند حد، بل لكل عالم ومتعلم منها حظ. وهؤلاء أحسنوا إلى الناس، كما أحسن الله تعالى إليهم، زكاة عن علومهم، لبقاء الذكر في الدنيا، وجزيل الأجر في الآخرة[165].

الثاني: من له ذهن ثاقب، وعبارة طلقة، ووقعت له[166] كتب جيدة جمة الفوائد، لكنها غير أنيقة التأليف والنظم[167]، فاستخرج دررها، وأحسن نظمها[168]. وهذه ينتفع بها المبتدئون والمتوسطون، وهؤلاء مشكورون على

---

(١٥٨) ارشاد: ك، م: هجومهم.

(١٥٩) ارشاد: زيادة. ومبسوطة تقابل المختصرة وينتفع.

(١٦٠) ارشاد: ص ١٩.

(١٦١) س: العلم.

(١٦٢) س: مصاحب.

(١٦٣) س: واستخبار.

(١٦٤) س: فتصانيفهم.

(١٦٥) ارشاد: ص ١٩ - ٢٠.

(١٦٦) س: له.

(١٦٧) ارشاد: غير رائقة في التأليف النظم.

(١٦٨) ارشاد: نضدها ونظمها.

ذلك، شكر الله سعيهم[١٦٩].

الفائدة الثالثة:

شرط الشيخ الإمام ابو إسحاق الشاطبي في الانتفاع بمطالعة الكتب العلمية شرطين:

أحدهما: تقدم فهم مقاصد علمها، ومعرفة اصطلاحاته[١٧٠]. قال: وذلك يحصل من مشافهة العلماء، أو بما[١٧١] هو راجع إليه، إذ الكتب وحدها لا تفيد الطالب منها شيئاً، دون فتح العلماء كما هو مشاهد.

الثاني: تحري كتب المتقدمين من أهل العلم المراد تحصيله، فإنهم أقعد به من المتأخرين.

قال: وأصل ذلك التجربة المشاهدة في أي علم كان، فالمتأخر لا يبلغ من الرسوخ فيه ما بلغه المتقدم. والخبر الدال على ذلك. فمنه: خير القرون قرني، الحديث، وهو يشير أن كل قرن مع ما بعده كذلك. ثم ذكر من الأخبار ما يقتضي الإعلام بنقص الدين والدنيا، وأعظم ذلك العلم، فهو إذاً في[١٧٢] نقص بلا شك، فلذلك صار تحري كتب المتقدمين وكلامهم وسيرهم، أنفع لمن أراد الأخذ به للاحتياط في العلم، أي نوع كان. وخصوصاً علم الشريعة الذي هو العروة الوثقى والوزر الأحمى[٧٣] انتهى ملخصاً.

قلت: قد سبقه لهذا المعنى غير واحد من الشيوخ، فقد حكى أبو الحسن الشاري في تاريخه[١٧٤] عن بعض شيوخه: أنه كان يبالغ في الوصية[١٧٥] بالاعتماد

---

(١٦٩) ارشاد: ص ٢٠.

(١٧٠) م: اصطلاحها.

(١٧١) س: وبما.

(١٧٢) س: قد.

(١٧٣) استند على الموافقات ج ١ ص ٤٩ ـ ٥٨.

(١٧٤) س: كلمة الشاري محذوفة.

(١٧٥) س: الوصفية.

على كتب المتقدمين، حتى انه كان لا يقتني كتاباً من كتب المتأخرين.

قال: ولقد كان بعض من لقيناه من المحققين يميل إلى هذه الطريقة.

وحكي عن(١٧٦) ابن خروف(١٧٧) أنه كان لا يقرأ من كتب النحو، حاشا كتاب سيبويه ويرى أنه يطرح ما سواه(١٧٨) كمفصل الزمخشري(١٧٩) وغيره.

قال: وكان يسمح في بعض الأوقات في الأصول لابن السراج(١٨٠)

---

(١٧٦) س: من ـ محذوفة.

(١٧٧) ابن خروف: ابو الحسن علي بن محمد الحضرمي المعروف بابن خروف القرطبي الفقيه النحوي أخذ عن أبي بكر بن صافي وابي عبد الله بن المجاهد وابي إسحاق بن ملكون. وكان إماماً في صناعة العربية مشاركاً في علم الكلام وأصول الفقه، وله شرح على كتاب سيبويه، اسمه تنقيح الألباب في شرح غوامض الكتاب، عول فيه على طرر ابن طاهر شيخه، وله شرح على كتاب الجمل للزجاجي، وله كتاب الفرائض. ورد على ابي القاسم السهيلي وابن ملكون وابن مضاء. وعني بالرد على امام الحرمين ـ ابي المعالي الجويني في كثير من تواليفه، توفي باشبيلية سنة ٦٠٩ هـ. الذخيرة السنية في تاريخ والذيل والتكملة، ج ٥. ص ٣١٩ وصلة الصلة، ص ١٢٢. ووفيات أعيان الدولة المرينية لابن ابي زرع الفاسي ٥ ص ٤٧ ـ ٤٨ ونفح الطيب ج ٢، ص ٦٤٠ ج ٣، ص ٢٢. ومعجم الأدباء ج ١٥، ص ٧٥.

(١٧٨) (م): عيره.

(١٧٩) الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، الإمام الكبير في التفسير والنحو واللغة وعلم البيان. وقد عرف الزمخشري باسم صاحب الكشاف. والكشاف في تفسير القرآن العزيز. وله كتب متعددة في النحو اشتهر منها المفصل. وقد اعتنى بشرحه عدد كثير من النحاة. وكان الزمخشري معتزلي العقيدة. ولد الزمخشري يوم الأربعاء السابع والعشرين من شهر رجب سنة سبع وستين وأربعمئة بزمخشر وتوفي ليلة عرفة سنة ثمان وثلاثين وخمسمئة. وفيات الأعيان ج ٥، ص ١٦٨ ـ ١٧٤. طبقات المعتزلة ٢٠ لسان الميزان ج ٦، ص ٥. وانباه الرواة ج ٣، ص ٢٦٥. وعبر الذهبي ج ٤، ص ١٠٦. وعن المفصل ارجع إلى كشف الظنون ج ٢، ١٧٧٤ إلى ١٧٧٧.

(١٨٠) ابن السراج. هو ابو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج من كبار النحويين والأدباء. أخذ الأدب عن أبي العباس المبرد وأخذ عنه ابو سعيد =

والتبصرة المنسوبة[181] للصيمري. انتهى.

قلت: ولابن عرفة عن بعض الشيوخ، فيما يخص كتاب ابن الحاجب الفرعي، كلام هو أشد من هذا[182]، فراجعه في موضعه.

المسألة السابعة: أن وجه الصواب في تعليم العلم وطرقاته أن يلقى للمتعلم على[183] التدريج[184] في مرات ثلاث.

إحداها: يلقي عليه أولاً مسائل في كل باب من الفن هي أصول ذلك الباب فيه ويقرب له في شرحها على سبيل الإجمال، ومراعاة قوة عقله واستعداده، حتى ينتهي إلى آخر الفن. ومنذ ذلك تحصل له ملكة ضعيفة غايتها تهيئته لفهمه وتحصيله.

الثانية: يرفعه في التلقين عن تلك الرتبة، باستيفاء البيان الخارج عن الإجمال، وإعلامه بما هناك من الخلاف ووجهه، إلى أن ينتهي إلى آخر الفن فتجود ملكته.

الثالثة: يرجع به، وقد شدا، فلا يترك عويصاً ولا مبهماً إلا أوضحه[185]، وفتح له مقفله. فيتخلص[186] من الفن، وقد استولى على ملكته.

= السيرافي وعلي بن عيسى الرماني. ونقل عنه الجوهري في كتاب الصحاح وتصنيفه المشهور في النحو هو كتاب الأصول. وتوفي ابن السراج سنة ٣١٦ هـ. وفيات الأعيان ج ٤، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠. وعبر الذهبي ج ٢، ص ١٦٥. وانباء الرواة ج ٣، ص ١٤٥. وكشف الظنون ج ١، ص ١١١.

(١٨١) التبصرة في النحو: ذكرها حاجي خليفة فقال: التبصرة في النحو للشيخ ابي محمد عبد الله بن علي الصيمري. وعليه نكت لابراهيم بن محمد المعروف بابن ملكون الأشبيلي المتوفى سنة ٥٨٤ هـ. كشف الظنون ج ١ ص ٣٢٩.

(١٨٢) س: ذلك.

(١٨٣) س: في.

(١٨٤) س. في: محذوفة.

(١٨٥) ك: افهمه.

(١٨٦) مقدمة: فيخلص.

قال: وقد يحصل للبعض في أقل من ذلك بحسب ما يخلق لـه وييسر عليه[١٨٧].

مخالفة صواب:

قال: وقد شاهدنا كثيراً من المعلمين يغفلون عن طريق هذا التعليم بالقاء المسائل المقفلة في أول وهلة، ثم مطالبة المتعلم بـإحضار ذهنـه في حلها، وحفظ ما تلقى[١٨٨] منها، اعتقـاداً أن ذلك مـران على التعليم، وصواب فيـه، فيخلطون عليه بإلقاء الغايـات في المبادىء، وقبـل استعداده للفهم[١٨٩]. فـإن قبول[١٩٠] العلم والاستعداد لفهمه[١٩١] ينشأ [١٩٢] تـدريجياً، والمتعلم أول الأمـر عاجز عن الفهم في الجملة إلا في الأقل، وعلى سبيل التقريب والإجمال، ثم لا يـزال استعداده يتـدرج[١٩٣] بمخالـطة مسائـل ذلك الفن، وتكـرارها عليـه، والانتقال فيها من التقريب إلى الإسهاب[١٩٤] حتى تتم الملكة في الاستعداد ثم في التحصيل. وإذا ألقيت عليه الغاية في ابتدائه، وهو عاجز عن الفهم والوعي، وبعيد عن الاستعداد، كل ذهنه، وحسب ذلـك من صعوبـة العلم في نفسه، فتكاسل[١٩٥] عن قبوله، وتمادى في هجرانه.

فقال: وإنما أتى ذلك من صعوبة التعليم وسوئه[١٩٦].

---

(١٨٧) مقدمة: ج ٤، ص ١٢٣٣.

(١٨٨) ب، ك، ح: تخلص.

(١٨٩) م: لفهمها.

(١٩٠) س: بذل.

(١٩١) س: إليه.

(١٩٢) أ، ب، ج: لينشأ.

(١٩٣) س: يتقوى.

(١٩٤) مقدمة: الاستيعاب.

(١٩٥) س: فتكاسل عنه وانحرف عن قبوله.

(١٩٦) اختلاف مع نص مقدمة: ج ٤، ص ١٢٣٣ - ١٢٣٤.

وصايا نافعة:

أحدها: ينبغي للمعلم أن[197] يزيد المتعلم على فهم كتابه الذي أكب على التعليم منه، بحسب طاقته[198] وقبوله مبتدئاً أو منتهياً، ولا يخلط مسائل الكتاب بغيرها، حتى يعيه[199] من أوله إلى آخره. ويستولي منه على ملكة به ينفذ في غيره، لأن المتعلم إذا حصل ملكة ما، استعد بها لقبول ما بقي، حتى يستولي على الغاية. وإذا خلط عليه الأمر، عجز عن الفهم، وأدركه الملل، وانطمس فكره، وأيس من التحصيل، وهجر العلم والتعليم. والله يهدي من يشاء.

الثانية: ينبغي له أن يطول على المتعلم في الفن الواحد أو الكتاب الواحد بتقطيع وتفريق ما بينهما، لأنه ذريعة إلى النسيان، وانقطاع مسائل الفن بعضها عن بعض لعسر[200] حصول الملكة بذلك. وإذا كانت أوائل العلم وأواخره حاضرة عند الفكر، كانت الملكة الناشئة أيسر حصولاً، وأحكم صبغة، لأن الملكة[201] إنما تحصل بتتابع الفعل وتكرره ومتى تنوسي الفعل، فالملكة الناشئة عنه كذلك. والله علمكم ما لم تكونوا تعلمون.

الثالثة: ينبغي ألا يخلط على المتعلم علمان معاً، فإنه حينئذ قل أن يظفر بواحد منهما، لتقسم البال، وانصرافه عن كل واحد منهما، إلى تفهم الآخر، فيستغلقان معاً، ويستصعبان، ويعود منهما بالخيبة[202].

قلت: من كلام ابن رشد الحكيم، مقرراً لهذا المعنى: من أحب أن

---

(١٩٧) س: الا.

(١٩٨) مقدمة: طاقته، وكذلك في هـ، ا، ب، ج: طبقته.

(١٩٩) يفهمه، س: يعمه.

(٢٠٠) ك، م: فيعمر.

(٢٠١) م: الملكات.

(٢٠٢) استند على فقرات من المقدمة ونظمها: ج ٤، ص ١٢٣٣ ـ ١٢٣٥.

يتعلم أكثر من شيء واحد في وقت واحد، لم يتعلم واحداً[٢٠٣] منهما. وقديماً وردت الوصية بذلك. وعن بعضهم أنه قال لمؤدب ولده: لا تخرجهم من علم إلي علم، حتى يحكموه، فإن اصطكاك العلم في السمع وازدحامه في الوهم، مضلة مغلقة للفهم.

المسألة الثامنة: إن العلوم الآلية[٢٠٤] لا توسع فيها الأفكار، ولا تفرع المسائل، وذلك لأن العلوم صنفان:

أحدهما: مقصود لذاته، كالتفسير والحديث والفقه وعلم الكلام من الشرعيات، والطبيعيات والإلهيات من الحكميات. وهذه فلا حرج في توسيع الكلام فيها، وتفريع المسائل لمزيد تمكن الملكة[٢٠٥] بذلك.

الثاني: آلة لذلك المقصود لذاته كالعربية والحساب وغيرهما، للشرعيات والمنطق، للحكميات، وربما كان لعلم الكلام وأصول الفقه على طريقة المتأخرين. وهذه فلا ينبغي أن يوسع فيها الكلام ولا تفريع[٢٠٦] المسائل، لخروجها بذلك عن المقصود بها وإخلاله بما هي إليه وسيلة، لضيق العمر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة. وحقيق به الاشتغال بها[٢٠٧]، فذلك تضييع للعمر، وخوض فيما لا[٢٠٨] يغني[٢٠٩].

تمثيل: قال: وهذا كفعل المتأخرين في النحو والمنطق، بل وأصول الفقه، لأنهم أوسعوا الكلام فيها نقلاً واستدلالاً، وأكثروا من التفريع بما أخرجها إلى قبيل[٢١٠] المقصود لذاتها.

---

(٢٠٣) م: ولا واحدا. ك: إلا واحدا.
(٢٠٤) م: الأولوية.
(٢٠٥) م: الملكات.
(٢٠٦) م: ولا تفرغ، هـ: ولا تنوع.
(٢٠٧) م: الاستقلال.
(٢٠٨) س: لا ينبغي.
(٢٠٩) استند على مقدمة: ج ٤، ص ١٢٣٨ - ١٢٣٩.
(٢١٠) أ، ب، ج، د: لاح نبيل.

وربما جر ذلك إلى أنظار ومسائل لا حاجة بها. فيما هي آلة له، فتكون لذلك لغواً[٢١١].

قلت: مثله قول ابن العربي: من أقام عمره حسابياً أو نحوياً، فقد هلك، وهو بمنزلة من أراد صنعة شيء، فشحذ[٢١٢] الآلة عمره. ثم مات قبل عمل صنعته.

وقول الشيخ ابي اسحاق الشاطبي: كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا تنبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، ولا تكون عوناً في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية[٢١٣].

لزوم واجب: قال ابن خلدون: فعلى المعلمين[٢١٤] كما هو وسيلة، أن لا يستبحروا فيه ولا يستكثروا من مسائله وقوفاً بالمتعلم مع الغرض منه[٢١٥].

قلت: مثله قول الغزالي: كل، ما يطلب لغيره، فلا ينبغي أن تجد فيه المطلوب، وتستكثر منه.

وقال ابن خلدون: ومن ترقت[٢١٦] همته بعد ذلك إلى توغل فيه، ورأى في نفسه قياماً[٢١٧] بذلك وانتهاضاً إليه، فليختر[٢١٨] لنفسه. وكل ميسر لما خلق له[٢١٩].

قلت: وقد قررنا في روضة الاعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام[٢٢٠]. ما

---

(٢١١) اختلاف مع نص مقدمة: ج ٤، ص ١١٣٩.
(٢١٢) أ، ب، ج، د، س: فيتخذ.
(٢١٣) موافقات: ج ١، ص ١٥.
(٢١٤) د، ك: المتعلمين.
(٢١٥) اختلاف مع نص مقدمة: ج ٤، ص ١٢٣٩.
(٢١٦) ج، س: ترغب.
(٢١٧) أ، ب، د، م، س: قيامها.
(٢١٨) س: فليختبر.
(٢١٩) اختلاف مع نص مقدمة ج ٤، ص ١٢٣٩.
(٢٢٠) د، ك، م: القرآن.

يتضح به هذا الموضع على التمام[٢٢١] إن شاء الله تعالى.

المسألة التاسعة: إن مذاهب أهل الأمصار الإسلامية مختلفة في طرق تعليم الولدان. وقبل بيان ذلك، فتعليم الولدان القرآن من شعائر الدين ومراسمه، أخذ به أهل الملة ودرجوا عليه، لما يسبق به[٢٢٢] إلى القلوب من رسوخ الإيمان وعقائده. إذ هو أصل التعليم المبني عليه ما يحصل بعده من الملكات. وذلك لأن تعليم الصغار[٢٢٣] أشد رسوخاً، وهو أصل لما بعده لأن السابق الأول إلى القلوب كالأساس[٢٢٤] للملكات وعلى كل حال[٢٢٥] الأساس، يكون حال كل[٢٢٦] ما يبنى عليه. إذا تقرر هذا، فلأهل الأمصار الإسلامية في هذا التعليم طرق[٢٢٧].

الطريقة الأولى: لأهل المغرب، ومن تبعهم من قراء[٢٢٨] البربر.

وهي اقتصارهم على تعليم القرآن فقط، وأخذهم أثناء ذلك بالرسم واختلاف القراء فيه، من غير مزيد عليه من الحديث والفقه أو الشعر أو كلام العرب، إلى أن يحذق في ذلك قبل البلوغ وبعده، إلى الشبيبة، أو ينقطع[٢٢٩] دونه، فيكون انقطاعاً عن العلم بالجملة. وكذا في إذا راجع ذلك بعد طائفة من عمره، فهم لذلك أقوم[٢٣٠] على رسم القرآن وحفظه من [٢٣١] سواهم.

الطريقة الثانية: لأهل الأندلس.

---

(٢٢١) هـ، م: الكمال.

(٢٢٢) مقدمة: فيه، س: إليه.

(٢٢٣) ك: الصغر.

(٢٢٤) ك: بالاساس.

(٢٢٥) مقدمة: حسب.

(٢٢٦) ساقطة: من ك، م. وفي س: يكون قبل البناء.

(٢٢٨) ساقطة من م. وفي مقدمة: قرى.

(٢٢٩) أ، ب، ج: يقطع.

(٢٣٠) س: اقوى.

(٢٣١) س: ممن.

وهي تعليمهم القراءة والكتابة[٢٣٢] أ من حيث هو، لكنه لما كان القرآن أصل ذلك، ومنبع الدين[٢٣٢] ب والعلوم، جعلوه أصلاً في التعليم، وخلطوا به رواية الشعر والترسيل[٢٣٣] وحفظ قوانين العربية وتجويد الخط والكتابة. وعنايتهم به أكثر من الجميع، إلى أن يخرج عن حد البلوغ إلى الشبيه. وقد شدا[٢٣٤] بعض الشيء في العربية والشعر، وبرز في الخط والكتابة[٢٣٥]، وتعلق بأذيال العلم على الجملة، لو كان فيها سند لتعليم العلوم. ولكنهم ينقطعون عند ذلك لانقطاع سند التعليم في أفقهم، ولا يحصل لهم إلا ذلك التعليم الأول، وفيه كفاية واستعداد، إذا وجد المعلم[٢٣٦].

الطريقة الثالثة: لأهل افريقية.

وهي خلط هذا التعليم بالحديث في الغالب، ومدارسة قوانين العلوم وتلقين بعض مسائلها. إلا أن عنايتهم باستظهار القرآن، ووقوفهم على اختلاف روايات قراائه أكثر مما سواه. وعنايتهم بالخط تبع لذلك، وبالجملة فطريقتهم أقرب إلى طريقة أهل الأندلس، لاتصال سند طريقتهم بمشيخة أهل الأندلس الذين جازوا[٢٣٧] عند تغلب النصارى على شرق بلدهم، واستقروا بتونس. وعنهم أخذ ولدانهم من بعد ذلك.

الطريقة. الرابعة: لأهل المشرق:

وهي خلط التعليم كذلك فيما بلغ عنهم[٢٣٨].

---

(٢٣٢) ج، د، ك: الكتابة. وفي مقدمة القرآن والكتاب، وهو خطأ وكذلك في س.

(٢٣٢ب) ك: في الدرس.

(٢٣٣) ج. مقدمة. والترسل.

(٢٣٤) قرأ.

(٢٣٥) مقدمة: الكتاب، وهو خطأ. وكذلك س.

(٢٣٦) س: العلم.

(٢٣٧) مقدمة: أجاوزا، وهو خطأ وكذلك س.

(٢٣٨) استند في كل ما سبق على المقدمة ج ٤، ص ١٢٤٠ - ١٢٤١.

قال: ولا أدري بهم عنايتهم منه. والذي ينقل لنا أن عنايتهم بدراسة القرآن وصحف العلم في زمان الشبيبة، ولا يخلطونه بتعليم الخط، لاختصاص المنتصبين لتعليم قوانينه على انفراده، كسائر[٢٣٩] الصنائع. فذلك لا يتداولونه في المكاتب، وإذا كتبوا لهم الألواح، فبخط قاصر عن الإجادة. ومن أراد تعلم[٢٤٠] الخط، ابتغاه من أهل صنعته[٢٤١].

فائدة اختبار.

قال: فأما أهل افريقية والمغرب، فأفادهم الإقتصار على القرآن، القصور[٢٤٢] عن ملكة اللسان جملة، لأن القرآن لا ينشأ عنه[٢٤٣] في الغالب ملكة، لعجز البشر عن الإتيان بمثله، ولا ملكة لهم في غير أساليبه. فلا ملكة لهم في اللسان، وحظهم الجمود على[٢٤٤] العبارات، وقلة التصرف في الكلام. وربما كان أهل أفريقية أخف من أهل المغرب، لخلطهم في تعليم الولدان بعبارات قوانين العلوم. فيقتدرون على شيء من التصرف في الكلام الأول إلا أن ملكتهم[٢٤٥] في ذلك قاصرة عن البلاغة، لنزول محفوظهم عن تلك العبارات منها[٢٤٦].

قال: وأما أهل الأندلس. فأفادهم التفنن في التعليم بكثرة رواية الشعر والترسيل[٢٤٧] ومدارسة العربية من أول العمر، حصول ملكة، صاروا بها أعرف، في اللسان العربي، وقصروا في سائر العلوم لبعدهم عن مدارسة القرآن والحديث، فكانوا لذلك أهل خط وأدب بارع أو مقصر على حسب التعليم

---

(٢٣٩) م: كتعلم.

(٢٤٠) س: تعليم.

(٢٤١) اختلاف مع نص مقدمة: ج ٤، ص ١٢٤١.

(٢٤٢) مقدمة: الاقتصار على.

(٢٤٣) س: عن.

(٢٤٤) س: لخلطتهم.

(٢٤٥) م: ملكة لها.

(٢٤٦) اختلاف كبير مع نص مقدمة ج ٤، ص ١٢٤١ ـ ١٢٤٢.

(٢٤٧) مقدمة: والترسل.

الكتابي[٢٤٨] بعسر تعليم الصبا[٢٤٩].

غريبة:

قال: ولقد ذهب ابن العربي[٢٥٠] إلى غريبة في وجه التعليم، وأعاد في ذلك وأبدأ، وقدم تعليم العربية والشعر، كما هو مذهب أهل[٢٥١] الأندلس.

قال: لأن الشعر ديوان العرب، ويدعو إلى تقديمه، مع العربية، فساد اللغة. ثم ينتقل منه إلى الحساب ليتمرن[٢٥٢] فيه، ثم إلى درس القرآن. واستغل أهل بلاده في أخذ الطفل بالقرآن في أول أمره، لقراءته ما لا يفهم، وتعبه في أمر غيره أهم منه.

قال: ثم ينظر في أصول الدين، ثم أصول الفقه، ثم الجدل، ثم الحديث. ونهى مع ذلك عن خلط علمين إلا مع قبول المتعلم لجودة ذهنه ونشاطه[٢٥٣].

توجه عادة:

قال: ووجه ما اختصت به العوائد من تقدم دراسة[٢٥٥] القرآن، ايثار التبرك به، وخشية ما يعرض[٢٥٦] للولد في جنون الصبا من القواطع عن العلم، فيفوته القرآن، لأنه ما دام في حجر الصبا منقاد للحكم، فإذا تجاوز البلوغ انحل[٢٥٧] من

---

(٢٤٨) مقدمة: الثاني من بعد تعليم الصبا ـ.
(٢٤٩) أ، ب، ج: بعد تعليم الكتابة بعسر الصبا.
(٢٥٠) مقدمة: في كتاب رحلته إلى طريقة غريبة.
(٢٥١) أ، ب، ج المذهب لأهل الأندلس.
(٢٥٢) أ، ب، ج، د: ليستمر.
(٢٥٣) اختلاف كبير مع نص مقدمة: ج ٤، ص ١٢٤٢.
(٢٥٤) مقدمة: ج ٤، ص ١٢٤٢.
(٢٥٥) س: درس.
(٢٥٦) م: يعترض الولد.
(٢٥٧) س: وانحل.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ربقة القهر فربما عصفت به رياح[٢٥٨] الشبيبة، فألقته بساحل البطالة، فيغتنمون[٢٥٩] تحصيل القرآن له قبل ذلك.

قال: ولو حصل اليقين باستمراره في طلب العلم، وقبول تعليمه، لكان هذا المذهب أولى مما[٢٦٠] أخذ به أهل المشرق والمغرب. ولكن الله يحكم ما يشاء، لا معقب لحكمه[٢٦١].

المسألة العاشرة: إن الشدة على المتعلمين مضرة بهم.

وذلك لأن ارهاف الحد[٢٦٢] للتأديب[٢٦٣] مضر بالمتعلم لا سيما في أصاغر الولدان[٢٦٤]، لأنه من سوء الملكة. بدليل أن من كان مرباه بالقهر من متعلم أو مملوك، أو خديم عاد عليه بضيق النفس، وذهاب النشاط، وحصول الكسل، والحمل على الكذب والخبث والمكر والخديعة، وفساد معاني[٦٥] الإنسانية من حيث الاجتماع، وهي الحمية والمدافعة، والقبول عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل، حتى ينقبض[٢٦٦] عن غاية مقصودة[٢٦٧] فيرتكس[٢٦٨] ويعود في أسفل السافلين. كما وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر والعسف[٢٦٩].

---

(٢٥٨) س: ارياح.

(٢٥٩) س؛ فيغنمون.

(٢٦٠) م: ما.

(٢٦١) اختلاف مع مقدمة: ج ٤، ص ١٢٤٢ - ١٢٤٣.

(٢٦٢) هـ: ارهاب المربي في التأديب د، ك،: ارهاف الحسد.

(٢٦٣) م: في التأديب.

(٢٦٤) ك، م، س: الولد.

(٢٦٥) س: المعاني.

(٢٦٦) ك: انقبض.

(٢٦٧) ك، م: غاية إنسانية.

(٢٦٨) ك: فينتكس.

(٢٦٩) استند على مقدمة: ج ٤، ص ١٢٤٣ - ١٢٤٤.

اعتبار:

قال: واعتبر ذلك في كل من يملك عليه أمره، ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به، تجد ذلك فيهم[٢٧٠]. وانظر في اليهود وما حصل فيهم بذلك من خلق السوء، حتى أنهم يوصفون في كل أفق وعصر بالحرج ومعناه في الاصطلاح: المقهور[٢٧١] والمتخابث[٢٧٢] والكيد وسببه ما قلناه. فلذلك ينبغي لمعلم الولدان[٢٧٣] أن لا يشدد عليهم في التأديب[٢٧٤].

استظهار:

قال: وقد قال محمد بن ابي زيد[٢٧٥] لا ينبغي لمؤدب الصبيان أن يزيد في ضربهم، إذا احتاجوا إليه - على ثلاثة أسواط؛ ومن كلام عمر رضي الله عنه: من لم يؤدبه الشرع، لا أدبه الله. حرصاً على صون النفوس عن مذلة التأديب، وعلماً بأن المقدار الذي عينه الشرع لذلك أملك له، فإنه أعلم بمصلحته[٢٧٦].

تعليم ملوكي:

قال: ومن أحسن مذاهب التعليم ما تقدم به الرشيد لمعلم ولده. قال

---

(٢٧٠) في مقدمة زيادة: استقراء.

(٢٧١) في مقدمة: المشهور، وهو خطأ.

(٢٧٢) م: والتخابث، وهي ساقطة في لك، د، ح، وفي س: الجانب.

(٢٧٣) لك: والوالدان.

(٢٧٤) اختلاف مع نص مقدمة: ج ٤، ص ١٢٤٤.

(٢٧٥) ابن ابي زيد: أبو محمد عبد الله بن ابي عبد الرحمن النفزي القيرواني: من أعظم فقهاء المالكية ونظارهم. وكتبه متعددة في الفقه المالكي، علاوة على أنه صاحب الرسالة المشهورة. ويبدو أن ابن خلدون نقلها هنا من رسالته في طلب العلم، وهي التي ذكرها ابن خلدون في المقدمة تحت اسم كتابه الذي ألفه في حكم المعلمين والمتعلمين. توفي بالقيروان سنة ٣٨٦ هـ.

(٢٧٦) مقدمة: ج ٤، ص ١٢٤٤.

خلف[٢٧٧] الأحمر: بعث إلي الرشيد لتأديب ولده، الأمين. فقال: يا أحمر إن أمير المؤمنين قد دفع إليك مهجة نفسه وثمرة فؤاده[٢٧٨]، فصير يدك عليه مبسوطة، وطاعته لك واجبة. فكن له بحيث وضعك أمير المؤمنين أقرئه القرآن، وعرفه الأخبار، ورِوه[٢٧٩] الأشعار، وعلمه السنن، وعرفه[٢٨٠] بمواقع الكلام وبدئه، وامنعه من الضحك إلا في أوقاته، وخذه بتعظيم مشايخ بني هاشم إذا دخلوا عليه، ورفع[٢٨١] مجالس القواد إذا حضروا مجلسه، ولا تمرن بك ساعة إلا وأنت مغتنم تأديبه[٢٨٢] وفائدة[٢٨٣] تفيده، إياها. من غير أن تحزنه، فتميت قلبه وذهنه، ولا تمعن في مسامحته، فيستحلي الفراغ، ويألفه، وقومه ما استطعت، بالرفق[٢٨٤] والملاينة فإن أباهما، فعليك بالشدة والغلظة[٢٨٥].

المسألة الحادية عشرة: إن الرحلة في طلب العلم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعليم[٢٨٦]، فعليك به، وذلك لأمرين:

أحدهما: ان على قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكة ورسوخها، لما في ذلك من تكرير[٢٨٧] المباشرة والتلقين بحسب تعدد لقائهم.

---

(٢٧٧) خلف الأحمر هو خلف بن حيان الأحمر، مولى ابي بردة بن أبي موسى الأشعري، يكنى أبا محرز. من كبار الرواة وأعظم الناس بالشعر والأدب. من طبقة الأصمعي وأبي عمرو بن العلاء وأبي عبيدة. توفي عام ١٨٠ هـ، طبقات النحويين واللغويين للزبيدي الأندلسي. طبعة دار المعارف القاهرة، ص ١٦١ ـ ١٦٥.

(٢٧٨) س: قلبه.

(٢٧٩) أ، ب: الشعر.

(٢٨٠) مقدمة: مروح، وبصره.

(٢٨١) س: وارفع.

(٢٨٢) ساقطة من م و س.

(٢٨٣) ك، م، س: فائدة

(٢٨٤) مقدمه: بالقرب.

(٢٨٥) اختلاف مع نص مقدمة ج ٤، ص ١٢٤٤ وانظر: مروح الذهب ج ٤، ص ٢١٢.

(٢٨٦) مقدمة: لتعليم.

(٢٨٧) م. تكرار.

الثاني: ان تكرر الأخذ عنهم يفيد المتعلم تمييز الاصطلاحات، لما يرى من اختلاف طرقهم فيها بمجرد العلم عنها، وتحقق انها انحاء تعلم وطرق توصل[٢٨٨]، لا أنها[٢٨٩] جزء منها، كما يعتقده كثير[٢٩٠].

قال: فالرحلة لا بد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء[٢٩١] المشايخ ومباشرة الرجال. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم[٢٩٢].

قلت: ليشاع[٢٩٣] العناية بها عند المحصلين.

قال الغزالي: «قل مذكور[٢٩٤] في العلم من زمان الصحابة رضي الله عنهم إلى زماننا، الا وحصل العلم بالسفر وسار لأجله[٢٩٥]. وعن مالك بن دينار رضي الله عنه: أوحى الله إلى موسى عليه السلام: ان اتخذ نعلين من حديد، وعصا من حديد، ثم اطلب العلم واصبر، حتى تخرق نعالك وتكسر[٢٩٦]. عصاك.

المسألة الثانية عشرة: إن العلماء من بين الناس أبعد عن السياسة ومذاهبها، وذلك لأمرين:

---

(٢٨٨) ك، س: توصيل.

(٢٨٩) الا أنها.

(٢٩٠) استند على مقدمة: ج ٤، ص ١٢٤٥.

(٢٩١) س: بالتقاء.

(٢٩٢) مقدمة: ج ٤، ص ١٢٤٥.

(٢٩٣) س: لشياع.

(٢٩٤) س: من ذكر.

(٢٩٥) احياء علوم الدين، ج ٣ ص ٢٥٢ مع اختلاف.

(٢٩٦) م: وت نكسر.

(٢٩٧) م: لطلب.

أحدهما: أنهم يعتادون[٢٩٨] النظر الفكري والغوص على[٢٩٩] المعاني الدقيقة[٣٠٠] وانتزاعها[٣٠١] من المحسوسات وتجريدها[٣٠٢] في الذهن أموراً كلية، يحكم عليها بأمر على العموم، لا بخصوص مادة أو شخص أو جنس[٣٠٣]، أو صنف من الناس. وبعد ذلك يطبقون تلك الكليات على الخارجيات.

الثاني: أنهم يقيسون الأمور على أشباهها بما اعتادوا من القياس الفقهي[٣٠٤]. فلا يزال حكم نظرهم في الذهن، ولا يصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر، ولا يصير بالجملة إليها. وإنما يتفرع في الخارج عماماً في الذهن من ذلك كل الأحكام[٣٠٥]، الشرعية، فإنها فروع، كما في المحظوظ من أدلة الكتاب والسنة، فيطلب مطابقة ما في الخارج لها، عكس ما في الأنظار في العلوم العقلية المطلوب في صحتها، مطابقتها لما في الخارج. فإذا هم منفردون[٣٠٦] في سائر أنظارهم بالأمور الذهنية، لا يعرفون سواها. والسياسة تحتاج إلى مراعاة ما في الخارج أو ما يلحقها من الأحوال الخفية لإمكان اشتمالها على ما يمنع من إلحاقها بنسبة[٣٠٧] أو مثال أو تنافي الكلي[٣٠٨] الذي يحاول تطبيقه عليها. ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، لاحتمال اختلافهما في غير ما اشتبها فيه من وجوه.

---

(٢٩٨) ج: يعادون. د، هـ، م: يعتدمون.

(٢٩٩) س: عن.

(٣٠٠) س: الدقيقة ـ غير موجودة.

(٣٠١) ساقطة من م. وفي د: البراءة. وصحتها انتزاعها. كما وردت في نص مقدمة ابن خلدون ج ٤، ص ١٢٤٥.

(٣٠٢) س: وتمهيدها وك، م تجويدها. وج ج: تجولاها.

(٣٠٣) س: أمة.

(٣٠٤) ك: الذهني.

(٣٠٥) ك، د، ث: الأحكام وفي هـ، م: بالأحكام.

(٣٠٦) مقدمة متعددة وفي س: متعودون.

(٣٠٧) ك: بشبهة.

(٣٠٨) س: الكهل.

قال: فيكون العلماء لما تعـودوه من تعميم[٣٠٩] الأحكام، وقيـاس الأمور بعضها على[٣١٠] بعض إذا نظروا في السياسة، أفرغوا ذلك في قالب أفكارهم، ونوع استدلالاتهم فيقعون في الغلط الكثير، أولا يؤمن عليهم[٣١١].

تنبيه: قال ويلحق بهم أهل الذكاء والكيس، لأنهم ينزعون بثقـوب[٣١٢] أذهانهم إلى مثل شأن الفقهاء من الغوص على المعاني والقياس والمحـاكاة فيقعون في الغلط. والعامي السليم الطبع المتوسط الكيس، لقصور ذهنه عن ذلك، وعدم الاعتبار به، يقتصر بكل مادة على نص حكمها في الأحـوال[٣١٣] والأشخاص[٣١٤] على ما اختص به، ولا يتعدى في [٣١٥] الحكم بتعميم قياس، وقوفاً في أكثر نظره، مع المواد المحسوسة كالسابح لا يفارق الموج عند المد. ولذا قيل...

ولا تـوغـلن إذا مـا سـبحـت فـإن السلامـة في السـاحـل[٣١٦]

قال: ويكون[٣١٧] مأموناً من الغلط[٣١٨] في سياسته مستقيم النظر في معاملة أبنـاء جنسه، فيحسن معـاشه، وتنـدفع آفـاته ومضـاره، وفـوق كـل ذي علم عليم[٣١٨].

المسألة الثالثة عشرة: إن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم.

---

(٣٠٩) هـ: تعليم.
(٣١٠) س: بيض.
(٣١١) استند على مقدمة: ج ٤، ص ١٢٤٥ ـ ١٢٤٦.
(٣١٢) س: بتقوى.
(٣١٣) مقدمة: الاموال.
(٣١٤) س: والاختصاص.
(٣١٥) س: محذوفة.
(٣١٦) مقدمة: ج ٤، ص ١٢٤٦ مع اختلاف.
(٣١٧) م: فيكون.
(٣١٨) مقدمة: النظر.

قال: ومن الغريب الواقع أن حملة العلم الشرعي أو العقلي في الملة الإسلامية أكثرهم العجم، إلا في القليل النادر. وإن كان منهم العربي في نسبه[٣٢٠]، فهو، اعجمي في لغته ومرباه ومشيخته، مع أن الملة عربية وصاحب شريعتها عربي[٣٢١].

قلت: ملخص ما ذكر في ذلك من السبب يظهر باعتبارين، وجود العلم بكثرة في الأعاجم وقلته في العرب.

الاعتبار الأول:

كثرة وجود العلم في الأعاجم، وذلك في نوعيه: الشرعي والعقلي.

النوع الأول: الشرعي والسبب فيه، أن الملة في أولها لم يكن فيها علم، ولا صناعة لسذاجة بداوتها إذ ذاك. وأحكام شريعتها كانت لرجال[٣٢٢] ينقلونها[٣٢٣] في صدورهم، وقد عرفوا مآخذها[٣٢٤] من الكتاب والسنة، تلقوها عن الشارع وأصحابه، والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتدوين، ولا دعتهم إليه حاجة لجري[٣٢٥] الأمر[٣٢٦] على ذلك من الصحابة والتابعين. وسموا الحاملين لذلك بالقراء، الذين كانوا يقرؤون الكتاب[٣٢٧] وليسوا بأميين، كباقي العرب. فلما بعد النقل من لدن دولة الرشيد، احتيج إلى بعض التفاسير القرآنية، وتقييد الحديث مخافة ضياعه إلى معرفة الأسانيد، وتعديل الرواة. ثم كثر استخراج

---

(٣١٩) استند على مقدمة: ج ٤، ص ١٢٤٦.
(٣٢٠) س: نفسه.
(٣٢١) مقدمة: ج ٤، ص ١٢٤٧.
(٣٢٢) ك: الرجال.
(٣٢٣) م. كان الناس ينقلونها.
(٣٢٤) ك: يأخذها.
(٣٢٥) مقدمة: وجرى.
(٣٢٦) ك، م: الأمور.
(٣٢٧) س: القرآن.

أحكام الواقعات من الكتاب والسنة. فصارت العلوم الشرعية ملكات في الاستنباط والتنظير، واحتاجت إلى علوم أخر[٣٢٨]، وهي وسائل إليها، كقوانين العربية لفساد اللسان، وقوانين ذلك الاستنباط، والذب عن العقائد الإيمانية بالأدلة لظهور البدع والالحاد.

وهذه كلها علوم ذات ملكات محتاجة إلى التعليم، فاندرجت في جملة الصنائع واحتاجت إلى التعليم وقد تقدم أن الصنائع من منتحل[٣٢٩] الحضر، وأن العرب أبعد الناس عنها. فصارت العلوم لذلك حضرية، وبعد العرب عنها، والحضر لذلك العهد فهم العجم، أو من في معناهم من الموالي، ومن تبعهم في الحضارة من أهل الأمصار. فكان صاحب صناعة النحو سيبويه والفارسي[٣٣٠] والزجاج[٣٣١]، وهم عجم، في النسب، لكن ربوا في اللسان العربي، فاكتسبوه

---

(٣٢٨) س: اخرى.

(٣٢٩) س: قبل.

(٣٣٠) الفارسي: هو ابو الحسين احمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب الرازي اللغوي، كان إماماً في علوم شتى وخصوصاً اللغة، فإنه اتقنها. وألف كتابه المجمل في اللغة وله كتاب حلية الفقهاء، ومقاييس اللغة، أجزاء وله أيضاً رسائل أنيقة، ومسائل في اللغة. وقد اثر في الحريري ومقاماته. وفي بديع الزمان الهمذاني ومقاماته واختلف في وفاته ما بين سنة ٣٧٥ هـ أو ٣٩٠ هـ. وفيات الأعيان ج ١، ص ١١٨ - ١٢٠ ومعجم الأدباء ج ٤، ص ٨٠ وأنباه الرواة ج ١، ص ٩٢. والوافي ص ٧ واليتيمة ج ٣، ص ٤٠٢. وشذرات الذهب ج ٣، ص ١٣٢.

(٣٣١) الزجاج: ابو إسحاق ابراهيم بن محمد بن السري بن سهل الزجاج النحوي. من أكبر علماء المسلمين بالنحو واللغة والأدب. كان يخرط الزجاج ثم تركه واشتغل بالأدب أخذ الأدب عن المبرد وثعلب. وله كتب متعددة أهمها معاني القرآن وكتاب الفرق وكتاب خلق الإنسان. وكتاب خلق الفرس. ومختصر في النحو. وكتاب فعلت وافعلت. وكتاب الاشتقاق. وكتاب ما ينصرف وما لا ينصرف. وكتاب شرح أبيات سيبويه. وكتاب النوادر وكتاب الأنواء. وقد اختلف في تاريخ موته ما بين سنوات ٣١٠ و ٣١١ و ٣١٦ هـ وفيات الأعيان، ج ١، ص ٤٩ - ٩٠. وشذرات الذهب، ج ٢، ص ٢٥٩ - ٢٦٠. وتاريخ بغداد ج ٦، ص ٨٩ - ٩٣. وانباه الرواة ج ١، ص ١٥٩. وبغية الوعاة، ص ١٧٩. ومعجم الأدباء ج ١، ص ١٣٠. ووفيات ابن قنفذ، ص ٢٠١.

بالمربى ومخالطة العرب. وحملة الحديث أكثرهم عجم أو مستعجمون باللغة والمربى، وعلماء علم الكلام وأصول الفقه كذلك، وكذلك أكثر المفسرين، فلم يقم بفهم العلم وتدوينه إلا الأعاجم وظهر مصداق قوله ﷺ «لو تعلق العلم بأعنان السماء، لناله رجال من أبناء فارس».

النوع الثاني: العقلي. وذلك أنه لم يظهر في الملة إلا بعد أن ظهر حملة العلم ومؤلفوه. واستقرت أصنافه كلها صناعة. فاختصت بالعجم وتركها العرب كسائر الصنائع ولم يزل في أمصارهم طول ما بقيت حضارتها، كالعراق وخراسان وما وراء النهر. فلما خربت تلك الأمصار وذهبت منها الحضارة التي هي سر الله في حصول العلوم والصنائع، ذهب العلم جملة، لما شملهم في البداوة واختص بالأمصار الموفورة الحضارة[٣٣٢].

قال: ولا اوفى اليوم حضارة من مصر، فهي أم العلوم[٣٣٣] وديوان الإسلام وينبوع العلوم والصنائع. وبقي بعض الحضارة فيما وراء النهر بالدولة التي فيها، فلهم بذلك حصة من العلوم والصنائع لا تنكر واعتبر ذلك بما تقدم له من وقوفه على كتب التفتازاني[٣٣٤].

قال: وأما غيره من العجم فلم ير لهم بعد من بعد الإمام فخر الدين ونصير الدين الطوسي كلام يعول على نهايته في الإجادة.

---

(٣٣٢) استند على مقدمة ج ٤، ص ١٢٤٧ - ١٢٤٩.

(٣٣٣) م: العالم.

(٣٣٤) التفتازاني: هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني سعد الدين: من كبار مفكري الإسلام كتب في موضوعات متعددة كعلوم العربية والبيان والمنطق. ولد بتفتازان من بلاد خراسان وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند فتوفي بها. وحمل جثمانه إلى سرخس حيث دفن فيها. ولد عام ٧١٢ هـ ١٣١٢ م. وتوفي عام ٧٩٣ هـ ١٣٩٠، وأهم كتبه تهذيب المنطق والمطول في البلاغة، وشرح العقائد النسفية. وشرح الشمسية، وحاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب في الأوصل، بغية الوعاة. ص ٣٩١. ومفتاح السعادة، ج ١، ص ١٦٥. والدرر الكامنة ج ٩، ص ٣٥٠. والأعلام ج ٨، ص ٣١٣ - ٣١٤.

قال: فاعتبر ذلك وتأمله تر عجباً في أحوال الخليقة، والله يخلق ما يشاء لا إله إلا هو(٣٣٥).

الاعتبار الثاني:

قلة وجود العلم في العرب. وذلك لأن الذين أدركوا منهم الحضارة، وخرجوا إليها عن البداوة، صرفوا عن النظر في العلم، لأمرين:

أحدهما: اشتغالهم بالرياسة في الدولة العباسية، وما دفعوا إليه من القيام بالملك ووظائف الامارة، فهم كانوا أولياء ذلك، والقائمين بأعبائه.

الثاني: انفتهم من انتحال العلم حينئذ لمصيره من جملة الصنائع، وشأن الرؤساء استنكافهم عن المهنة بها، أو بما يجر إليها، فدفعوا ذلك إلى من قام به من العجم والمولدين. لكن ما زالوا يرون لهم حق القيام به، فإنه دينهم وعلومهم: ولا يحتقرون حملتها كل الاحتقار. حتى إذا خرج الأمر من العرب إلى العجم، صارت العلوم الشرعية غريبة النسب عند أهل الملك، بما هم عليه من البعد عن نسبها(٣٣٧). وامتهن حملتها لبعدهم عنهم، واشتغالهم بما لا يجدي عليهم في الملك فيما يعتقدون. وعند ذلك فظاهر قلة وجود العلم في العرب، وكثرته في الأعاجم(٣٣٨).

---

(٣٣٥) مقدمة: ج ٤، ص ١٢٤٩ ـ ١٢٥٠.

(٣٣٧) مقدمة: نسبتها.

(٣٣٨) استند على مقدمة: ج ٤، ص ١٢٤٩.

مراجع الكتاب الأول

أولاً: مراجع وأصول قديمة

١ ـ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في اخبار من ذهب، جـ ٤، ص ٨٣.

٢ ـ السخاوي، الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع، جـ ٤، ص ١٤٥ ـ ١٤٩.

٣ ـ المقري، نفح الطيب، جـ ٤ ص ٦، ٤١٤.

٤ ـ ابن خلدون، ترجمة حياته تعليمه، جـ ٧، طبعة الهوريني، بيروت دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٨.

٥ ـ ابن خلدون، المقدمة، جـ ١، ط ٢، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩.

٦ ـ محمد شفيق غربال الموسوعة العربية الميسرة، القاهرة، دار العلم ومؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر ١٩٦٥، ص ١٤ ـ ١٥.

٧ ـ خير الدين الزركلي، الأعلام، جـ ٤، ط ٧، ص، ١٠٦ ـ ١٠٧.

ثانياً: بحوث في ابن خلدون:

ـ ابراهيم، رضوان، مترجم عن الروسية، نظريات ابن خلدون، تونس، دار المغرب العربي، ١٩٧٤.

ـ البستاني، فؤاد أفرام، سلسلة الروائع، الأعداد ١٣، ١٥.

ـ الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٣.

- الحـوضي، محمد أحمـد، مع ابن خلدون، مصـر، مكتبة نهضـة مصـر، ١٩٥٥.
- الحلو، عبده، ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، بيروت، بيت الحكمة، ١٩٦٩.
- الملاح، محمد، وثائق وحقائق في مقدمة ابن خلدون، بغداد، مطبعة اسعد، ١٩٥٥.
- الوردي، علي، منطق ابن خلدون، القاهرة، ١٩٦٢.
- ايف، لاكوست، ابن خلدون، باريس، ١٩٦٦.
- بروكلمان، تـاريخ الأدب العـربي، جـ٢، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٥، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٤.
- ببرز، (هـ) تجربة الفهرسة عن حياة ابن خلدون، مجلة الأبحاث الشرقية، ١٩٥٦، ص ٢، ٣٠٤ ـ ٣٢٩.
- حسين، (طه)، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، مصر ١٩٥٢، ترجمة عنان.
- روزنتال، (ف)، المقدمة، نيويورك، جـ٣، ١٩٥٨.
- روزنتال (أ)، آراء ابن خلدون عن الدولة، برلين، ١٩٣٢.
- سفيتلانام باتسيفا، بحث تاريخي اجتماعي في مقدمة ابن خلدون، موسكو، ١٩٦٥. ص ٢٤٢ ـ ٢٥٢.
- عبد الله عبد الدائم، التربية عبر التاريخ، ط ٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨١.
- عنان، محمد عبد الله، حياته وأثره الفكري. القاهرة، مطبعـة دار الكتب، ١٩٣٣.
- عباد كامل، نظرية ابن خلدون عن التاريخ والمجتمع، برلين ١٩٣٠.
- غيربي، حـ ج، الأعمال الإصلاحية الأسـاسية المخصصـة لابن خلدون،

مجلة الأبحاث الشرقية. جـ ١٠، ١٩٢٤، ص، ١٦٩ - ٢١١.

- فروخ، عمر، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، ط ٣، بيروت ١٩٦٩. ص ١٨٦ - ٢١٢.

- كاترمير، مخطوطات ومقتبسات من مخطوطات المكتبة الأمبراطورية، مجلد، ١٦، ١٧، ١٨، جـ ١، باريس، ١٩٥٨.

- مهدي، محسن، فلسفة التاريخ عن ابن خلدون، لندن، ١٩٥٧.

- توابع العرب، ابن خلدون بطل علم التاريخ، بيروت، دار عودة، ١٩٧٤.

ثالثاً: المراجع الأجنبية:

-Abdel-Aziz Ezzat, Ibn Khaldoun et sa Science Sociale, le Caire 1947.

-Sobhi Mahmassani, les idées Economiques d'Ibn-Khaldoun, Lyon, 1932.

- Essat, Abdel- Azoz - Ibn Khaldoun et sa Science Sociale, le Caire Inyer, Tsoumas, 1974.

-Schmidt, Nathaniel-Ibn Khaldoun, historian, Sociologist and.

-Philosopher, New York, Columbia University press, 1930.

-G. Bonthoul-Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale, 1930.



الفهـرست

النص الثاني :


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)









